

PROKOPTON

Undergraduate Journal of Philosophy
Bilkent University

ISSUE #4



JUNE 2023

PROKOPTON

Undergraduate Journal of Philosophy
Bilkent University

Prokopton is an annual online journal.

It is first of its kind in Turkey as a refereed international journal of philosophy for undergraduate students. "Prokopton" is a Greek term used by Stoics that means making progress toward truth or being a student of wisdom.

prokopton.bilkent.edu.tr

Faculty Supervisor

Dr. Tufan Kıymaz

Managing Editorial Board

H. Alparslan Bayrak

Zeynep Şahin

Kaan Tuncay Erdaş

Ufuk Batuhan Yazlık

Damla Belemir Aydın

Associate Editors

Defne Yıldırım

Berk Celayir

Mete Han Gencer

Maşuk Şimşek

Web Designer

Mete Han Gencer

Issue Designer

Damla Belemir Aydın

Table of Contents

| | |
|--|----|
| The Argument from the Functionality of Explanation, and the Causal Closure Argument..... | 4 |
| <i>B. V. E. Hyde / Durham University</i> | |
| On True Connotations of Reality, and the Problem of Non-Being | 19 |
| <i>Reha Berk İstekli / Bilkent University</i> | |
| Kant's Two Moral Arguments for God, and the Realizability of the Highest Good | 28 |
| <i>Turhan Yalçın / Bilkent University</i> | |
| Philosophy and World Problems..... | 36 |
| <i>Muhsin Emir Karabağ / IDV Bilkent High School</i> | |
| Sanal Tecavüz, Gerçek Onur: Sanal Dünyalar için Meta-Etik..... | 40 |
| Çeviri / Translation | |
| İyi Oluşun Unsurları..... | 59 |
| Çeviri / Translation | |
| The Three Layers of <i>Family Lexicon</i> | 78 |
| Book Recommendation | |
| Metafelsefe | 85 |
| Kitap Tanıtımı | |

The Argument from the Functionality of Explanation and the Causal Closure Argument

B.V.E. Hyde / Durham University

We intend to present here a novel argument from the functionality of explanation that entails the causal closure of the physical and, therefore, results in the plausibility of the causal closure argument. What we mean by 'plausibility' we explain here in full but, in short, it means that the argument is both sound and accords with commonsense. In constructing and defending our argument, we look at two similar arguments: namely, the argument from usefulness and the argument from methodological naturalism. We show, however, that our argument from the functionality of explanation differs from them in important ways and, crucially, avoids the errors they make.

Plausibility

For the conclusion of an argument to be 'plausible' the following criteria must be met:

1. It must entail from the premisses, i.e. the argument must be valid
2. The premisses must be true, i.e. the argument must be sound
3. The conclusion must be true (from the first and second criteria)

We can say that this kind of conclusion is, in a logical sense, plausible (LP). We can add that the argument also ought to be plausible in an everyday sense (EP). For this, the following additional criteria must be met:

4. The premisses and the conclusion must accord with commonsense
5. They must be intuitive, or at least avoid offending the intuition
6. If the conclusion fails the foregoing two criteria, but the premisses do not, it does not¹

¹ The justification for this derives from the method of the expansion of commonsense and intuitive knowledge. Say, for example, we enter a room to find a man grievously injured, probably mauled by some animal or another. If he were, perhaps, a keeper of lions, we should say that it is intuitive and quite in accord with commonsense to say that a lion was the cause of the man's injuries. We are told by the man, however, that it was a tiger. But there are no tigers kept by the man. This conclusion, then, is not commonsense, and not plausible in an everyday sense. But were we to glance into the corner of the room and, lo and behold, there a tiger sat, bloody maw and all, we would then say that the conclusion that the man had been mauled by a tiger is commonsense and intuitive. It becomes so because it follows from premisses which are thus.

If an argument is both logically plausible and everyday plausible, we can say that it is completely plausible (P). If it is plausible in only one sense, it is partially plausible (PP).

The Causal Closure Argument

There is considerable disagreement about how to express the causal closure principle (PoC).² It should not be stated as merely ‘physical events have sufficient physical causes’, because this allows Mr. Lowe’s trick (2000b, p. 31): namely, with such a formulation, all that is required is for the mental cause M_2 that is the sufficient cause of a physical event P_1 to itself have a sufficient physical cause P_2 (see figure 1). The same move functions for an innumerably long chain of mental causes (see figure 2). This demonstrates that such a phrasing of the principle means that it is not referring to causal *closure*, as there are two open systems interacting in this formulation. It is technically true that P_1 has a sufficient physical cause P_2 , but this is *indirect* causation. What is meant by causal closure is *direct* causation.

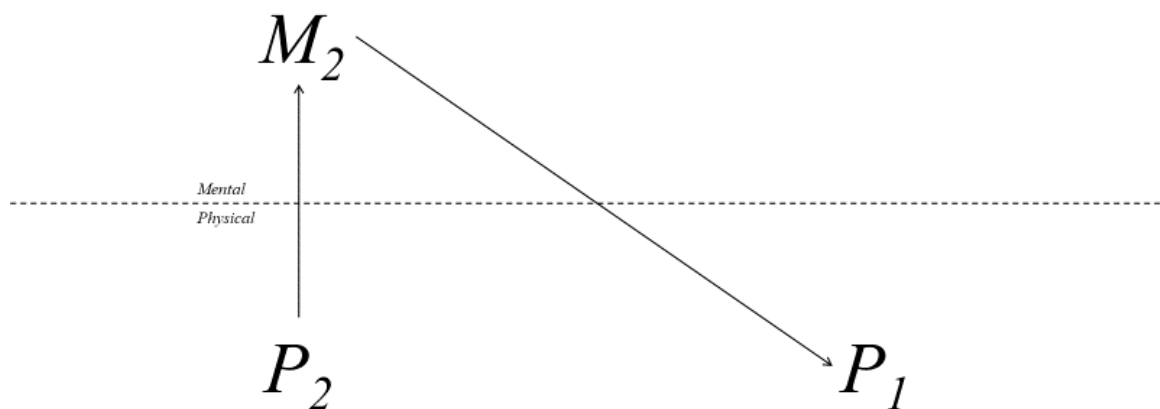


Figure 1

² See for example Papineau (1998, p. 375; 1993b, p. 22), Spurrett & Papineau (1999, p. 25), Gibb (2015, p. 638), Crane (1995, p. 6; 2001, p. 45), Lowe (2000b, p. 27; 2000a, p. 581), Kim (2005, pp. 15, 50), Garcia (2014, pp. 101, 105), Smith & Jones (1986, p. 66). See also Gibb (2015, p. 628 ff.), Buhler (2020, p. 224 f.) for a discussion.

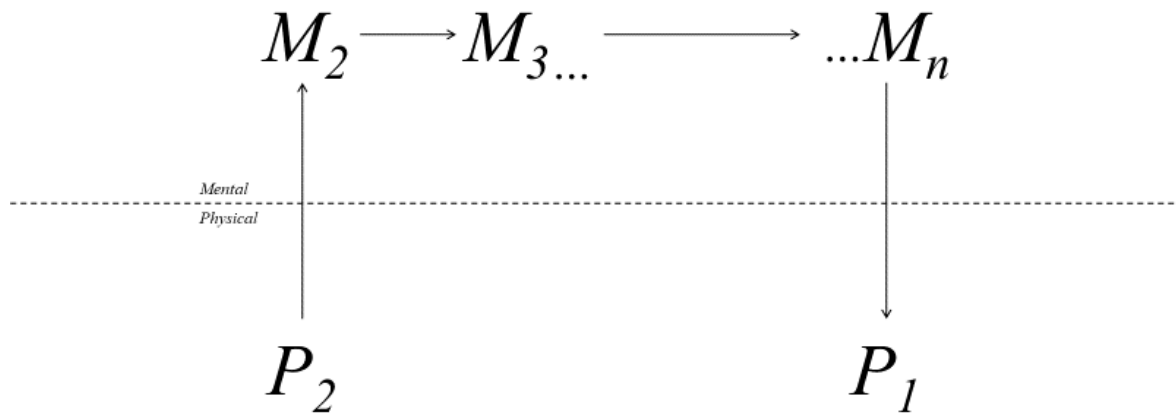


Figure 2

Direct physical causation simply means that the most immediate cause of an event is physical: P_2 is the most immediate cause of P_1 (see figure 3). This does not preclude a chain of physical causes, however: P_{n-1} is the most immediate cause of P_n , even though P_{n-2} is also an indirect cause of P_n , so P_n has a physical cause, as does every prior physical event in the physical causal chain (see figure 4).

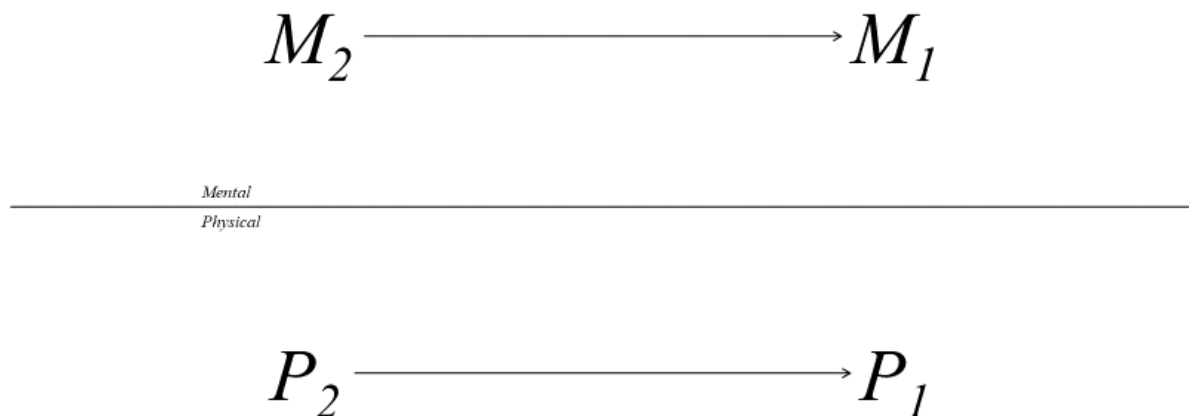


Figure 3

$$M_2 \longrightarrow M_1$$

Mental
Physical

$$P_2 \longrightarrow P_3 \dots \longrightarrow \dots P_n$$

Figure 4

We will take a variant of PoC offered by Mr. Kim (2005, p. 50) and by Mr. Smith and Mr. Jones (1986, p. 66). It expresses a physical system which is actually closed. Our definition also accords with what is meant by Mr. Lowe (2000a, p. 581) and Ms. Gibb (2015, p. 638). To best represent, then, what is meant by causal closure, we can state PoC as follows:

No non-physical event can be the cause of a physical event, even indirectly.

Or, if a positive statement is preferred to the negative:

All physical events have only direct physical causes.

Hence we have the causal closure argument (CCA):

- 1 | *The principle of the causal closure of the physical:* At every time at which a physical state has a cause, it has only direct physical causes, and cannot have a non-physical cause at all
 - 2 | *The principle of psychophysical causation:* Some physical states have mental states amongst their causes
 - 3 | *The principle of causal non-overdetermination:* When a physical state has a mental state amongst its causes, it is rarely if ever causally overdetermined by that mental state and some other physical state
-
- 4 | At least some mental states are identical with certain physical states

From the principle of causal non-overdetermination, it follows that, if a physical state has a mental cause – that is, if the principle of psychophysical causation is true – that mental cause must be identical to one of the physical causes of the physical state – which must exist on account of the principle of the causal closure of the physical – because if the mental cause is not identical to one of the physical causes, then the physical state is causally overdetermined due to its having two sufficient causes, one mental and one physical.

Thesis

There are three possibilities of plausibility:

- A. $LP \wedge EP \rightarrow P$
- B. $LP \vee EP \rightarrow \neg P \wedge \neg PP$
- C. $LP \vee EP \rightarrow \neg P \wedge PP$

It is impossible for B to obtain because EP obtains: premiss one and premiss three are commonsense principles that we apply to science and everyday explanation. This is why we do not appeal to God or spirits or some other non-physical daemon – or any non-physical cause, for that matter – to explain ordinary physical phenomena and, as we will demonstrate with our argument from the functionality of explanation, all everyday explanation assumes these premisses. Premiss two is also generally considered intuitively attractive.³ The conclusion is not intuitive at all. However, by plausibility criteria six, we can say that it is plausible in an everyday sense too.

For A to obtain, LP must obtain. And for C to obtain, LP must not obtain. CCA is therefore either completely plausible or partially plausible. It is not completely implausible.

| | |
|---|--------------------|
| 1 | A \rightarrow P |
| 2 | C \rightarrow PP |
| 3 | A \vee C |
| 4 | P \vee PP |

We will defend CCA, so will assert its logical plausibility.

| | | |
|---|---|---------------|
| 1 | LP \wedge EP \rightarrow P | possibility A |
| 2 | LP \vee EP \rightarrow \neg P \wedge PP | possibility C |
| 3 | EP | |

³ See for example Gibb (2015, p. 626), Smith & Jones (1986), Bloom (2004), Richert & Harris (2008), Polcyn (2010), Papineau (1993a; 2002; 2006; 2008), Forstmann & Burgmer (2015), Mudrik & Maoz (2014). Contra. Barrett et al. (2021).

| | | |
|---|----------------|--------------|
| 4 | LP | |
| 5 | LP \wedge EP | from 3 and 4 |
| 6 | P | from 1 and 5 |

The Criteria for Logical Plausibility

It is generally agreed that the argument is valid.⁴ So, the first plausibility criterion is satisfied. The third will be satisfied if the second is satisfied on account of the affirmation of the first. So, we need to satisfy the second.

Of CCA, premiss two is a necessary assumption. Premiss three is generally accepted.⁵ As a term of engagement with our contemporaries, and in the absence of any refined argument against it, we will call the third premiss true. Then we must defend premiss one, which is PoC.

The Principle of the Causal Closure of the Physical

It used to be the case that PoC had a great deal of support.⁶ Most of this support came from appeals to science; that PoC is, on the one hand, *necessary for science*, which is ‘premised on the assumption that the material world is a causally closed system’ (Heil 1998, p. 23), and, on the other, *supported by science* – science providing evidence that everything is physical.

However, it is increasingly popular to deny that PoC is scientific in either of the above ways.⁷ The first way is most strongly rejected with the apparent falsity of methodological naturalism, especially with the advent of quantum mechanics, the second, more easily, by denying the question-begging appeal to *physical science for complete evidence of metaphysical reality*.

We do not think such criticisms are relevant. Nothing needs to be a principle of science to be true. It is simply that we have traditionally appealed to science for evidence of it but, as it is pointed out, rightly or wrongly, we are only referring to physical science for evidence that everything is physical: it were as if one sat upon a seashore with his back turned to the ocean, and affirmed there were no water anywhere no matter how hard he looked upon the beach.

⁴ See for example Papineau (2001), Kim (2005), Jones (2008), Gabbani (2013), Tiehen (2014), Garcia (2014), Gibb (2015), Brown (2019), Dimitrijević (2020). Contra. Menzies (2015), Ellis (2020).

⁵ See Kim (1993, p. 247; 1998, p. 40), Yablo (1992), Malcom (1982), Horgan (1987, pp. 511-514), Sosa (1984), Honderich (1988), Humphreys (1989, p. 9). See also Funkhouser (2002), Bunzl (1979), Loeb (1975). Contra. Mills (1996).

⁶ See for example Smith & Jones (1986: ch. 4), Papineau (1993b, ch. 1; 2001), Loewer (2001), Melnyk (2003, p. 160 ff.), Bishop (2006, p. 46), Vicente (2019), Kim (2010, ch. 4).

⁷ See Goff (2017, p. 5 ff.; 2019), Wachter (2005), Jones (2008, p. 182 f.), Buhler (2020, pp. 228-230), Montero (2003).

Instead, we will defend PoC on a priori grounds in an argument from the functionality of explanation (AFE).

The Argument from the Functionality of Explanation

The first part of argument runs as follows:

- | | | |
|----|--|-----------------|
| 1 | <i>The principle of the causal closure of the physical (PoC):</i> At every time at which a physical state has a cause, it has only direct physical causes, and cannot have a non-physical cause at all. | |
| 2 | <i>The principle of ontological likeness (PoL):</i> As physical beings ourselves, we cannot observe, understand or know about the non-physical. | |
| 3 | <i>The principle of evidence (PoV):</i> We cannot appeal to what we cannot observe, understand or know for explanation. | |
| 4 | <i>The principle of the functionality of explanation (PoE):</i> We are able to decide whether things are true or false viz. things are subjectively truth apt and their truth is not vacuous. | |
| 5 | If we cannot observe, understand or know about anything (PoV fails), then we cannot reach a decision as to whether anything is or is not viz. nothing is subjectively truth apt or everything is vacuously true (PoE fails). | |
| 6 | If PoC fails, then we can appeal to the non-physical for explanation. | repetition of 1 |
| 7 | If PoC fails, then we can appeal to what we cannot observe, or understand, or know about for explanation (PoV fails). | MP from 2 and 6 |
| 8 | If PoC fails, nothing is subjectively truth apt or everything is vacuously true (PoE fails). | MP from 5 and 7 |
| 9 | It is not the case that we cannot reach a decision as to whether anything is or is not viz. nothing is subjectively truth apt or everything is vacuously true (PoE obtains). | repetition of 4 |
| 10 | PoC does not fail. | MT from 8 and 9 |

And the second part:

| | | |
|----|--|------------------|
| 11 | If nothing is subjectively truth apt or everything is vacuously true, then we cannot determine the truth of the premiss that PoC fails, i.e. that physical events can have non-physical causes | |
| 12 | If PoC fails, we cannot determine the truth of the premiss that PoC fails, i.e. that physical events can have non-physical causes. | MP from 7 and 11 |

The second part demonstrates the impossibility of denying PoC. It does not, however, entail that PoC obtains, just that \neg PoC does not. The first part demonstrates that PoC does actually obtain. Denying PoC results in consequences that are, firstly, unfavourable – we do not *want* to say that we cannot explain anything – and, secondly, probably false – we have no reason for thinking that we *are in fact* unable to explain anything.

Part one can be basically expressed thus:

| | | |
|---|-------------------------------------|------------------------------|
| 1 | \neg PoC \rightarrow \neg PoV | premiss 7 |
| 2 | \neg PoV \rightarrow \neg PoE | premiss 5 |
| 3 | \neg PoE | premiss 4/9 |
| 4 | \neg PoC \rightarrow \neg PoE | premiss 8 (MP from 1 and 2) |
| 5 | PoC | premiss 10 (MT from 3 and 4) |

And as a syllogism:

| | |
|---|-------------------------|
| 1 | If PoC fails, PoE fails |
| 2 | PoE does not fail |
| 3 | PoC does not fail |

Part two can be expressed basically too:

| | | |
|---|--|------------------------------|
| 1 | \neg PoC \rightarrow \neg PoV | premiss 7 |
| 2 | \neg PoV \rightarrow \neg PoE | premiss 5 |
| 3 | \neg PoE \rightarrow PoC \vee \neg PoC | premiss 11 |
| 4 | \neg PoC \rightarrow \neg PoE | premiss 8 (MP from 1 and 2) |
| 5 | \neg PoC \rightarrow PoC \vee \neg PoC | premiss 12 (MT from 3 and 4) |

And as a syllogism:

| | |
|---|---|
| 1 | If PoC fails, PoE fails |
| 2 | If PoE fails, PoC neither fails nor obtains |
| 3 | If PoC fails, PoC neither fails nor obtains |

For AFE to work, premisses two through four must be proven.

First Objection

AFE seems like what Mr. Buhler (2020, p. 231) has called the argument from usefulness (AFU):

- 1 | The usefulness of an assumption in productive research is best explained by the truth of that assumption.
- 2 | Physicists, neuroscientists, and other researchers get along quite well in making scientific discoveries while assuming *ex hypothesi* that there are no nonphysical causes, i.e. PoC is useful.

- 3 | The usefulness of PoC is best explained by the truth of PoC.

And what Mr. Stoljar (2021) has called the argument from methodological naturalism (AFN):

- 1 | It is rational to be guided in one's metaphysical commitments by the methods of natural science.
- 2 | The metaphysical picture of the world that one is led to by the methods of natural science is physicalism

- 3 | It is rational to believe physicalism, or, more briefly that physicalism is true.

Obviously, AFU ought to be rejected. The argument is, essentially, that of the pragmatists: x is useful, so x is true. It differs from them at bottom, insofar as the relation between usefulness and truth is different, making the structure of the argument different.⁸ But we can object to the central premiss in the same way; namely, there is no relation between truth and usefulness at all.

AFN begs the question in premiss one. Premiss one is also identical with the conclusion, which makes the argument circular too.⁹

⁸ For the pragmatists, usefulness (U) is truth (T), so the relation is biconditional: $U \leftrightarrow T$. In AFU, usefulness is indicative of truth, such that, if the argument is true, then it is useful, but it is not necessarily the case that, if the argument is useful, then it is true. The relation is simply a material conditional: $T \rightarrow U$. Thus the pragmatist argument runs thus:

1 $U \leftrightarrow T$

2 U

3 T

And AFU runs as follows:

1 $T \rightarrow U$

2 U

3 T

Observe, then, that AFU affirms the consequent.

⁹ AFN maintains that science (S) entails physicalism (P) so, because it is rational to believe science, one should also believe physicalism:

However, AFE is not at all alike either AFU or AFN. Our argument is that PoC is *necessary* for explanation. Whereas AFU maintains that scientists ‘get along quite well’ assuming PoC, AFE maintains that scientists will not get along at all if PoC is false.

Proof of Premises Three and Four

Premiss three (PoV) is uncontroversial. If it fails, it follows that we could blame God for everything. It also follows that we could blame the devil for everything. And, if we will maintain that God will not do what the devil will do, a consequence of the denial of PoV is that we can maintain that God does everything and that the devil does everything, and yet neither does what the other does – and there will be no way to settle this contradiction.

Premiss four (PoE) can be asserted normatively: it is important to us that we are able to explain. And it can be defended through a description of the world: it seems that we can explain, and there do not seem to be any reasons alleging that we would be incapable of explanation, or that our current method of (physical) explanation is at all fallacious.

Second Objection and Proof of Premiss Two

What needs most justification is the first premiss in both syllogisms and the fourth premiss of both basic arguments: that if PoC fails, PoE fails. The proof of this premiss derives from premiss two (PoL) of the main argument (see deduction of premiss seven of AFE). However, PoL seems to beg the question: *As physical beings ourselves*, we cannot observe, understand or know about the non-physical.

Observe that we can weaken the principle: We cannot *currently* observe, understand or know about the non-physical. This aligns with the normative proof of PoE. However, it does not entail that PoC *actually* obtains (AFE part one), just that, if it does not, then we cannot explain anything at all (AFE part two).

In PoL, what justified our inability to know the non-physical is our physicality, which begs the question. However, our inability to know the non-physical can be justified alternatively. Every domain of human knowledge that is not conceptual (e.g.

1 S

2 $S \leftrightarrow P$

3 P

The circularity derives from the biconditional (equivalence). Science can be identified with physicalism insofar as it is physical science.

theology, philosophy, etc.) is physical. If a ‘science of consciousness’ (i.e. a non-physical science) were possible then there would be one.¹⁰

| | | |
|---|--------------|-----------------|
| 1 | Poss. → Sci. | |
| 2 | ¬Sci. | |
| 3 | ¬Poss. | MT from 1 and 2 |

The first premiss of this proof would appear palpably false: by no means does the possibility of something entail its actuality. Just because all knowledge *is* physical does not mean it *must be* physical.

However, it does not seem a coincidence that, despite attempts to understand what is alleged to be non-physical, no such understanding has ever been provided – not ever. It seems to follow as a simple principle of commonsense that, if a problem is insoluble for a great length of time, it is in fact insoluble, or if we are searching for something and never find it, that it does not exist. Just as, if we were looking for a missing person, and could not find them no matter the time or the resources poured into the investigation, it would follow that either a) the person will never be found or b) there is no person to be found. And because we are talking about *subjective truth value* – i.e. what truth value *we* do or can attribute to things – there is no distinction between whether a) we will never know the non-physical or b) there is no non-physical to be known. The problem with what Mr. Goff (2019) is calling a ‘new science of consciousness’ is that he has not the faintest clue as to what would constitute one, and neither does anybody else. There is, in all of human history, not a single thing said about anything alleged to be non-physical that is not a theological or a metaphorical statement. So in the absence of any facts at all about the non-physical, and faced with the abundance of physical facts, it is commonsense to admit at this point that there is nothing that is not physical.

And if it should be said that physical science searches for physical facts, it should be observed that we are not citing physical science, but the entire domain of human knowledge, which has numerous times attempted to go beyond the physical. We have stood upon the beach for so long, turning around and around, and never have we found the sea behind our backs. It seems like we are arriving at a time at which we will have to accept the desert around us, rather than desperately searching for the sea beyond the sand dunes.

¹⁰ A science of consciousness is not conceptual because it theorizes about reality not concepts.

Conclusion

The argument can simply be stated thus: we explain *everything* in physical terms, except what is conceptual, so if we allowed the non-physical as a form of explanation, in the absence of any decisive method of determining what non-physical cause is responsible for any physical event, all explanation fails. We are left with a position in which we must say that “It *seems* like the cause of your physical injury is your having been physically assaulted with a sledgehammer, *but we cannot say for sure* – after all, it could have been God, or some spirit or daemon or other non-physical thing, and we have not the means to say anything about such things, and to therefore exclude them as a possible explanation.” This is, after all, an absurd position. To avoid it, we would rather say that PoC is true.

Since PoC is true, along with the other premisses of CCA, and CCA is valid, it follows that the conclusion is true. All three conditions for LP are thereby cleared and, because EP obtains, P follows: CCA is completely plausible.

References

- Barrett, H. Clark, Alexander Bolyanatz, Tanya Broesch, Emma Cohen, Peggy Froerer, Martin Kanovsky, Mariah G. Schug, and Stephen Laurence. (2021). “Intuitive Dualism and Afterlife Beliefs: A Cross-Cultural Study.” *Cognitive Science*, vol. 45, no. c12992, pp. 1-24.
- Bloom, Paul. (2004) *Descartes’ Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. New York: Basic Books.
- Brown, Christopher Devlin. (2019). “Exclusion endures: How compatibilism allows dualists to bypass the causal closure argument.” *Analysis*, vol. 79, no. 4, pp. 587-594.
- Buhler, Keith. (2020). “No Good Arguments for Causal Closure.” *Metaphysica*, vol. 21, no. 2, pp. 223-236.
- Bunzl, Martin. (1979). “Causal overdetermination.” *The Journal of Philosophy*, vol. 76, no. 3, pp. 134-150.
- Crane, Tim. (1995). “The Mental Causation Debate.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 69, pp. 211-253.
- — —. (2001). *Elements of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Dimitrijević, Dejan R. (2020). “Causal closure of the physical, mental causation, and physics.” *European Journal for Philosophy of Science*, vol. 10, art. 1.
- Ellis, George F.R. (2020). “The Causal Closure of Physics in Real World Contexts.” *Foundations of Physics*, vol. 50, pp. 1057-1097.

- Forstmann, Matthias and Pascal Burgmer. (2015). "Adults are intuitive mind-body dualists." *Journal of Experimental Psychology*, vol. 144, no. 1, pp. 222-235.
- Funkhouser, Eric. (2002). "Three varieties of causal overdetermination." *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 83, no. 4, pp. 335-351.
- Gabbani, Carlo. (2013). "The Causal Closure of What? An Epistemological Critique of the Principle of Causal Closure." *Philosophical Inquiries*, vol. 1, no. 1, pp. 145-174.
- Garcia, Robert K. (2014). "Closing in on Causal Closure." *Journal of Consciousness Studies*, vol. 21, nos. 1-2, pp. 96-109.
- Gibb, Sophie. (2015). "The Causal Closure Principle." *The Philosophical Quarterly*, vol. 65, no. 261, pp. 626-647.
- Goff, Philip. (2017). *Consciousness and Fundamental Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- — —. (2019). *Galileo's Error*. London: Rider.
- Heil, John. (1998). *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.
- Honderich, Ted. (1988). *Mind and Brain: A Theory of Determinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Horgan, Terence. (1987). "Supervenient Qualia." *Philosophical Review*, vol. 96, no. 4, pp. 491-520.
- Humphreys, Paul. (1989). *The Chances of Explanation*. Princeton: Princeton University Press.
- Jones, Kile. (2008). "The Causal Closure of Physics: An Explanation and Critique." *World Futures*, vol. 64, no. 3, pp. 179-186.
- Jones, Kile. (2008). "The Causal Closure of Physics: An Explanation and Critique." *World Futures*, vol. 64, no. 3, pp. 179-186.
- Kim, Jaegwon. (1993). *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- — —. (1998). *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge: MIT Press.
- — —. (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press.
- — —. (2010). *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview Press.
- Loeb, Louis E. (1975). "Causal theories and causal overdetermination." *The Journal of Philosophy*, vol. 71, no. 15, 525-544.
- Loewer, Barry. (2001) "From Physics to Physicalism." In Carl Gillett and Barry Loewer (Eds.) *Physicalism and Its Discontents* (pp. 37-56), Cambridge: Cambridge University Press.

- Lowe, E. J. (2000a) "Causal Closure Principles and Emergentism." *Philosophy*, vol. 57, no. 294, pp. 571-585.
- — —. (2000b). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malcom, Norman. (1982). "The Conceivability of Mechanism." In Gary Watson (Ed.), *Free Will*, New York: Oxford University Press.
- Melnyk, Andrew. (2003). *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menzies, Peter. (2015). "The Causal Closure Argument is No Threat to Non-Reductive Physicalism." *HUMANA.MENTE Journal of Philosophical Studies*, vol. 8, no. 29, pp. 21-46.
- Mills, Eugene. (1996). "Interactionism and Overdetermination." *American Philosophical Quarterly*, vol. 33, no. 1, pp. 105-117.
- Montero, Barbara. (2003). "Varieties of Causal Closure." In Sven Walter and Heinz-Dieter Heckmann (Eds.), *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action* (pp. 173-187), Exeter: Imprint Academic.
- Mudrik, Liad and Uri Maoz. (2014). "'Me & My Brain': Exposing Neuroscience's Closet Dualism." *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 27, no. 2, pp. 211-221.
- Papineau, David. (1993a). "Physicalism, consciousness, and the antipathetic fallacy." *Australian Journal of Philosophy*, vol. 71, no. 2, pp. 169-183.
- — —. (1993b). *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell.
- — —. (1998). "Mind the Gap." *Philosophical Perspectives*, vol. 32, no. 12, pp. 373-388.
- — —. (2001). "The Rise of Physicalism." In Carl Gillett and Barry Loewer (Eds.) *Physicalism and Its Discontents* (pp. 3-36), Cambridge: Cambridge University Press.
- — —. (2002). *Thinking About Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- — —. (2003). "Could there be a science of consciousness?" *Philosophical Issues*, vol. 13
- — —. (2008). "Explanatory gaps and dualist intuitions." In Lawrence Weiskrantz and Martin Davies (Eds.), *Frontiers of Consciousness* (pp. 55-68), Oxford: Oxford University Press.
- Polcyn, Karol. (2010). "The conceivability ability argument and the intuition of dualism." *Diametros*, vol. 24, pp. 90-106.
- Richert, Rebekah A. and Paul L. Harris. (2008) "Dualism Revisited: Body vs. Mind vs. Soul." *Journal of Cognition and Culture*, vol. 8, nos. 1-2, pp. 99-115.
- Smith, Peter and O. R. Jones. (1986). *The Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sosa, Ernest. (1984). "Mind-Body Interaction and Supervenient Causation." *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 9, no. 1, pp. 271-81.
- Spurrett, D. and David Papineau. (1999). "A Note on the Completeness of 'Physics'." *Analysis*, vol. 59, no. 1, pp. 25-29.
- Stoljar, Daniel. (2021). "Physicalism." In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Tiehen, Justin. (2014). "Explaining causal closure." *Philosophical Studies*, vol. 172, pp. 2405-2425.
- Vincente, Agustín. (2019). "El Principio Del Cierre Causal Del Mundo Físico" [The Principle of the Causal Closure of the Physical World]. *Crítica. Revista Hispánicoamericana De Filosofía*, vol. 33, no. 99, pp. 3-17.
- Wachter, Daniel von. (2005). "Why the Argument from Causal Closure against the Existence of Immaterial Things is Bad." In Heikki J. Koskinen, Sami Pihlstrom and Risto Vilkkio (Eds.), *Science – A Challenge to Philosophy?*, Bern: Peter Lang.
- Yablo, Stephen. (1992). "Mental Causation." *Philosophical Review*, vol. 101, no. 2, pp. 245-280.

On True Connotations of Reality and the Problem of Non-Being

Reha Berk İstekli / Bilkent University

The problem of non-being is an ancient heritage that was bequeathed to philosophers whose way of conduct crossed with ontology, metaphysics, and language. This inquiry can be traced back to the pre-Socratics, however, it should not be thought of as some obsolete occupation and confined to antiquity, as almost every great philosopher came up with a treatise on the subject, as its resolution will have a central impact for arbitration of some long-standing controversies. I will argue that the proper solution to the problem of non-being lies in its contrast and comparison with the concepts of *non-existent* and *unreal* since the problem derives from linguistics, particularly the substitutive usage of these concepts and not assigning distinct definitions. To prove my point, first, I will analyze the problem of non-being and the concept of existence. Second, I will delve into the connotations of reality, as it needs further and detailed investigation. Lastly, I will present how these concepts impact our ethical approaches.

Section 1: The Problem of Non-Being

How can someone think, talk and, in some cases, even represent something that does not exist? Language and imaginative capabilities of our brain throw us into a very intuitive and yet very difficult question. To probe this problem, I will present the famous Pegasus example, which was proposed by twentieth-century analytic philosophers to settle the issue on their terms. When one reads Hesiod, repeats his words about the depiction of Pegasus, and simultaneously gives it a physical body or representation in his mind. However, intuition dictates that Pegasus does not exist and it is only an imagined mythological character. Then if Pegasus does not exist, or, in other words, Pegasus is a non-being, should not we are not able to think about it, utter its name and even cannot draw its picture or erect its statue, which is all we are capable to do. In other words, do not we contradict ourselves when we propose something does not exist, and our indication of the subject proves its existence? Quine applies Russell's theory of descriptions to the problem of Pegasus by taking the derivate of the word *Pegasus* and transforming it into a predicate form which is *pegasizes*, then, he claims, "there is not something that *pegasizes*" (1948, p.27). In effect, it means to say, "I look at every element of the set of existence, and none of them *pegasizes*". I think this theory is insufficient to solve the problem as it overlooks some necessities.

I claim that the problem occurs due to the illusion that people think they can make up conceptions such as flying horses from nowhere. This is not true at all indeed because our imagination is limited by our perception. All we can do is bring different qualities, that we perceive through our perception organs, together but we cannot make up brand-new qualities. Just like we can cook different pizzas by coming up with different recipes with already given ingredients, but we cannot put an ingredient to our pizza that does not exist in the universe, or we cannot cook a pizza with ingredients that we have not perceived yet. Fundamentally, I claim that we can make up words to name concepts that we perceive but we cannot make up concepts that correspond to those words. Concepts are given to us through perception and we can only name them. In other words, particulars transcend forms and ideas. Examine my following analogy. If we would abide in a world with no colors, I will call it the transparent world, could we be able to perceive, know, think, tell, and assign names to colors? For someone living in a transparent world to say “there is not something red” would be very absurd as the name red would not correspond to anything. I will encourage my reader to imagine something that never existed before just like someone residing in the transparent world to imagine the color red.

One can object by saying that colors are phenomenal qualities, but the same logic may not be applied to other objects. Such as the emperor of the galaxy. We can perceive the concepts of emperor and galaxy separately, but we cannot perceive the whole concept. I agree that phenomenal qualities and objects are different in this respect. Then, I will offer the following example. If I say, “there is something that *eats*”, by the predicate *eats* I indicate a certain property that an individual possesses. However, without observing that quality in a particular being, I could not have an idea of the predicate *eats*, and if there would not be some individual capable of and presenting the property of eating, I could have not possibly grasped and attained the denoted meaning anyway, since there would not be the corresponding conception in the physical realm to be perceived and named at the first place. If I flip my sentence and say, “there is not something that *eats*”, then, rightly, I should be questioned on how I learned and utter a quality before observing it in a particular being. If there were no organisms that need nourishment, and thus there would not be any digestion organs such as teeth, tongue, stomach, etc., we could not have imagined or thought of the concept *eating*. In this case, digestion organs are our ingredients, and *eating* is our pizza. Without possessing ingredients, we could not have come up with the concept. Similarly, although there is no absolute ruler that controls the galaxy, we already know and experienced concepts of galaxy and emperor, therefore when we utter them

together we can sense meaning, and even envision someone who rules the entire galaxy.

If you still think that Pegasus is qualified for such a counter-example, think about if it is any different from the pizza analogy. Take Pegasus, its manifestation is a flying horse with a horn on its head. A human cannot create from the void, but he can bring parts of already present things and create an unprecedented being in his mind. Horn, horse, and wings are known to us thanks to individual examples of our physical world; hence Hesiod does not create something that does not exist, he just brings together already existing things. Hence, what Quine intended to formulate was that there is not something that is being a horse and possessing wings and possessing a horn. When we put it like that, we seem to be able to deny Pegasus' existence and still not indicate something that does not exist. It is like uttering the word *square round*. Neither can we imagine it, nor we can find an instance of it in our lives, however, we can still utter something does not present in our world, by bringing together already present two distinct concepts. The two instances differ, as we can imagine, draw, and talk about the former, whereas we can only talk and write about the latter. Therefore, we can say that the round square exists in linguistics but does not have a corresponding meaning in the physical world, however, when we heard of Pegasus, we actually imagine something particular, then the word Pegasus, unlike the word *square round* possesses a meaning that transcends mere voice or writing. Likewise, the concept of *red* would only exist in linguistics in the transparent world, whereas we can envision it in real life. To refute my claim, one should come up with a conception that is not constituted by particulars that we have perceived so far.

This, intuitively, give rise to the thought that are things simply the sum of their constituent parts or do they supersede their constituents? Furthermore, although, such a being is engineered with all those qualities, it would not be Pegasus without the mythological context in which Hesiod gave it life. Such thoughts are natural checkpoints of our inquiry. I think the mythological context is not quite related to our inquiry, as not Pegasus but "Flying Horse" could have created the same issue without any mythological context. Nevertheless, the first part of our possible objection needs a closer look. All physical entities are a combination of certain physical things which can be traced to the sub-atomic level. Hence if we would have complete knowledge of physics, each physical being can be indicated by mathematical representation of atomic particulars. Therefore, physical things are nothing but what constitutes them. When we imagine some unprecedented being in our minds, we simply retrieve already perceived things together. If this would not true, a blind, deaf, anosmic, and anesthetic man could have imagined things. However, we intuitively know that such

a man cannot imagine because he has not possessed the necessary building blocks through his perception.

If one does not agree with this proposition, then not only should he accept that concepts or ideas exist independently from particulars, and without observing or perceiving particulars, we can imagine qualities, but also, we acquire knowledge with some ability other than perception, since ideas cannot be perceived with perception organs. Thereby, Quine can say “something *pegasizes* is not” after accepting the independent nature of the predicate *pegasizes*. This can assure there is no particular Pegasus, but there is an idea of *pegasizes*. Evidently, to utter a predicate and claim no individual possesses it is to mean that there is an idea independent of an individual as Plato suggests with his theory of Forms (2004, pp. 176-181, 199-207). To claim that any quality can be indicated without its manifestation on a particular would be a counter proposition to nominalism because it follows that, for instance, an idea of a bird can exist without any particular bird, as it is no other than saying ideas of qualities can exist independent from particulars. Nevertheless, I believe that Quine has no interest in adhering to any form of realism. This means, there is something that is being a horse and possessing wings and possessing a horn in our minds, and actually, it is a physical being as I will explain in the next section.

Section 2: Distinguishing Reality

I claim the problem is derived from the substitutive usage of the words *exist* and *real*. A careful eye can deduct that until this point we used those words interchangeably, and this is not only a wrong that philosophers commit but also a common fashion in our daily languages. When we think of those concepts through the set theory, if we accept that something is real only and only if something exists, and if something is not real only and only if it does not exist, we are talking about the very same set. To see what is, the only obligation of those who seek the truth is to observe things as they are. I will claim whatever is there exists, and whatever is not there does not exist. Thereby, the set of existence contains everything there is. In other words, nothingness is an empty set. However, reality is not a necessary condition of existence, and the former is a subset of the latter, which indicates there are unreal existents. This claim may settle the problem of non-being down as by saying Pegasus exists and it is unreal, one does not contradict himself by indicating something is not. Nevertheless, further analysis of reality is needed.

To understand the nature of the reality we can delve into the language and detect the means it is assigned for. Habitually, people tend to think that something is real if they acquire an experience or qualia through a physical event, and conversely,

they call something unreal when they understand that the experience does not rely on physical conditions. It follows everything we perceive as particulars in the space-temporal dimension is real. Then what is not real? As an example, people tend to call their dreams unreal. David G. Ritchie contributes to the subject by claiming that if dreams would be coherent and persistent, such as having the same dream every night in sequential order, we could have perceived them as real, although dreams are not physical (1892, pp. 265-266). Ritchie used this example to raise the probability of unphysical and real entities, whereas I will use the same example to prove the existence of an unreal and physical entity, which efficiently leads that the notion of what is real is what abides in the physical realm is not true. I will prove this by showing something both physical and unreal. While explaining physicalism, David Papineau says "if all physical effects are due to physical causes, then anything that has a physical effect must itself be physical" (2001, p. 7) I will continue my discourse by holding Papineau's claim. So, if something is produced, or to say, caused by a physical entity, it must be physical as well. I will claim that whatever our brain causes is a physical entity. Like force fields that are produced by physical entities, our ideas, are physical as they are a product of a physical entity, the brain. Likewise, other ideas occur in the mind such as God, angels, heaven, and hell, and notions such as sacrifice, revenge, love, and all intangible entities, dreams are a product of some neuronal activity that took place in our brains. Therefore, we found many instances people deem as unreal, yet physical and Pegasus is one of them since we give it a body on our minds thanks to our neuronal activity. Hence the vision of Pegasus in our mind during imagination or dream is a certain neural activity itself, and it has spatial-temporal qualities as our neural activity does have it as every physical entity. Therefore, Quine was wrong when he indicates Pegasus is not present in the physical realm. Yes, we do not have a winged, horned, and flying horse in our brain, but we have such a neural activity that manifests such vision, which we call Pegasus, and is completely physical. It does not matter, whether the horse is constituted by flesh or neural activity as long as we envision the same picture. This follows that ideas and thoughts are physical also. A house is as physical as the imagination of that house in my brain.

Having shown, what reality is not, namely it is not related to physicality, we need to show what it is. Which property or which deficiency of quality makes things real? As an archeologist, working in the field of reality, to dig into one more stratum, I would like to mention David Chalmers' thought experiment of the Matrix as Metaphysics. In his essay, he contemplates the existence of the external world, and he says that it does not matter whether the external world really is what we think of it, or we

are being slept by some superior beings and all we perceive is some intentionally created program. In the former case, our qualia are constituted by atoms, whereas in the latter it is constituted by ones and zeros. However, in each case, the qualia we perceive are identical, and it is what establishes our reality (2003). I believe his claim is true as the experience itself does not make one scenario more essential to the other. However, I will not agree with him on experience endows things with the honor of being our reality. Still, I think, by altering his thought experiment we can finally understand the nature of reality.

Let's assume we reside in the Matrix, in which we are being slept and all we experience is some program. However, Matrix also ensures that we experience things through physical rules and as constituted by atoms. Lastly, we have a dream last night. Matrix, the physical world, and the dream, what is their relation to being real? It is easy to say the dream is not real. What about the Matrix? I believe, although it does not affect our lives directly, we cannot say it is not real, and cannot evade constantly thinking about it once being aware of it. Does not being aware of its existence make the physical world as if a dream? The moment we learn about the Matrix resembles the moment we understand that we are having a dream. Having understood being in a dream, someone does not deem his dream that much as he knows happenings will not affect him. We would have given higher value to the Matrix since its existence transcends ours, and the physical world in which we abide. If we flip the coin, it becomes evident that experiences themselves are not our reality since we are also having experiences while having a dream yet calling them unreal. Likewise, we call something real if that thing's existence is independent of us. A cat is real because it does not need us to be, whereas Pegasus needs us to be imagined. If it gallops or flies thanks to our choices, whereas a cat can walk without our existence.

One can object to my proposition by saying that according to my description of reality, the painting of Mona Lisa should not be real, as it was created by Leonardo Da Vinci, whereas if I say the Mona Lisa is not real or less real than Leonardo, I would have gone against common sense and presented a poor treatise. I will say that Leonardo caused the painting, however, its existence does not depend on him anymore. Leonardo is dead, and the Mona Lisa is still exhibited in the Louvre. Thereby, by being independent, I mean a continuous phenomenon. I will call this property existential independence, and it is different from causal independence. Mona Lisa is existentially independent, although causally dependent.

A crucial implication of my claim is that a cat was real until we learned about the Matrix, and at the moment our revelation takes place, it became unreal as its ex-

istence is dependent on the Matrix. Similarly, Pegasus was real while we were dreaming, however, the moment we woke up, it became unreal as we saw that its existence depends on our brains. These conclusions help us to see that reality is cyclical and depends on the knowledge of the external world. Currently, we can say that whatever we perceive is real, since the most fundamental reality we know is this physical world, and we know nothing that transcends it. Actually, we can observe this phenomenon not only from thought experiments but also from everyday life. Religions claim the existence of other dimensions more fundamental to ours or the causes of our world. If one adheres, to be accurate, to an Abrahamic religion, he admits that our world is transcended by some other world, namely heaven and hell, and thus unreal. He still admits that people are real because they have a transcendental property, as Abrahamic religions dictate that humans will end up in hell or heaven.

At this point, I want to make the concept of transcendence clear, as it proves to be crucial to our discussion. We transcend Pegasus, as, without our continual existence, it will not be. The property transcendence also makes things more real even at the same reality level. As adherents of Abrahamic religions hold that the physical world is not real because it is existentially dependent on others, they will still admit that people are real because they have a transcendental property, as those religions dictate that humans will reach hell or heaven. Likewise, although our dreams are unreal, we are real, even while still dreaming since we are transcendental beings and will continue to exist when dreams came to halt. Lastly, humans are transcendental, and more real than other physical objects in the case of the Matrix, because they are also present in the Matrix itself. After this treatise on reality, we can finally present a proper definition. Reality is a property that endows beings with existential independence. Existential independence means that after something is created it is not dependent on any other being to exist. Of course, man needs water, oxygen, nutrition, and numerous things to stay alive as well as other biological organisms. Nonetheless, my point of existence is not biological, but rather an ontological one.

Section 3: Practical Implications and the Nozick's Experience Machine

Having distinguished reality and existence, I want to touch on another important and related concept to our discussion, permanency. There is a clear distinction between the following two cases. Let's assume the Matrix is real indeed, at this point we can claim that by real we mean its continual existence does not depend on any other entity, and by the way of formulation, it is not only real but also transcends our world, in other words, it is more real than an apple or it makes a physical apple unreal. However, we are guaranteed that we will never wake up there, we will live our lives in the

physical world, and when we die, our perception of all existence will come to an end for us. Now, compare it with the second option, in which we are not sure what will happen when we die in the physical world, namely, we are not sure whether we will wake up in the Matrix, but still, we are aware of its existence. We accept that our world is unreal in both cases, however, in the former case it will not affect us directly. This was what Ritchie talking about a coherent and perpetual dream. If one dreams forever and is guaranteed that never will wake up from it, habitually, he deems his dream much more. In both cases, the physical world and dreams are all unreal, however, the quality of permanency changes our attitude toward them. Because since, with the permanency, our time is equaled in both dimensions, it is as if they are parallel, and the existentially dependent choice becomes relatively attractive compared to its previous positioning. Therefore, reality itself may not be enough to understand human choices without the level of permanency being considered.

Nozick, in his book *Anarchy, State and Utopia*, makes a thought experiment called *the experience machine* which is very similar to our previous scenarios. To prove that the pleasure principle is not the most fundamental guide in human ethics, he asks whether people would like to enter a machine that can create any desired experience, given that after plugged in, one will forget about the machine and live his dream life without remembering it was artificial (1974, pp.42-43). Again, if we put it right, it is the same as having Ritchie's ever-lasting dream. Although people tend to act on their desires, and, as Chalmers claims experience itself would not be different whether it is constituted by atoms, codes, or anything else, we do not like the idea of spending the rest of our lives in a machine. Because we are aware that our world transcends it, and thus it will be existentially dependent, in other words unreal. From this, we can comprehend that possessing existential independence is a more important factor than having permanent character considering our choices. Furthermore, existentially dependent things cannot be more permanent than whatever they are transcended by. Playing with a permanency level can only change our approach to some degree, and the best case is to equate the temporal level of the dependent being to which it is dependent. Therefore, while contemplating the reasons for human ethics and behavior, one needs to understand their relation, at least perceived relation by individuals, to reality, and temporal properties.

One can object by claiming that if we look from the opposite side as if we would already live in the experience machine, and someone would come and enlight us about it and offer to bring us back to real life, we would tend to refuse it. In both cases, our main motivation would be habit rather than complying with reality. However, I think it would be a delusion that since we have spent so much time in the experience

machine, although we are informed of its unreal property, we acquire numerous psychological and emotional bonds with those experiences which makes us feel as if it has some real properties. Therefore, a rational being will know that whatever he perceives will be relatively fake in the machine, and properties of reality will always be a factor in the human decision process at varying levels. However, it does not mean it is the only factor, but an important factor, as other factors may influence choices also such as habit.

Conclusion

When the concept of reality is distinguished from the concept of existence, we acquire a healthier ontological outlook, which can solve the problem of non-being. Existence is simply the name of the set which includes everything. We cannot possibly say that something does not exist, because something is a part of everything. In fact, things we deem as not qualified as being part of existence, rather, are not real. Reality is a property that endows beings with existential independence. If something is existentially independent, then it is real. However, regardless of being existent, if something is dependent on a transcendental being, then it is unreal. For example, the Pegasus in our imagination is existentially dependent on us, and thus unreal, whereas an apple is existentially independent, and thus real. Permanency is a factor to change human behavior to unreal things. Although still unreal, if something is perceived as more permanent than before, it becomes more favorable for human ethics. Nevertheless, reality itself is still prioritized.

References

- Chalmers, D. J. (2003). The Matrix as Metaphysics. Retrieved November 21, 2022, from <http://consc.net/papers/matrix.html>.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books
- Papineau, David (2001). The Rise of Physicalism. In Carl Gillett & Barry M. Loewer (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato. (2004). *Republic* (C. D. C. Reeve, Trans.), Indiana: Hackett
- Quine, W. (1948). On What There Is. *The Review of Metaphysics*, 2(5), pp. 21-38.
- Ritchie, G. (1892). What is Real? *The Philosophical Review*, Vol. 1, No. 3, pp. 265-283

Kant's Two Moral Arguments for the Existence of God, and the Problem of Realizability of the Highest Good

Turhan Yalçın / Bilkent University

In this paper, I will introduce Kant's moral argument for the existence of God, which he expounded in his Critique of Practical Reason, and state the strengths and weaknesses of this argument. Then, I will describe how Hegel attacks Kant's moral argument by targeting his postulate of the immortality of the soul. Finally, I will argue that although Hegel's criticism of the moral argument in the second Critique is legitimate, Kant's moral argument about the existence of God in the third Critique remains sound insofar as the highest good is presented in a different domain in the third Critique is realizable. In this way, I will show that even if the highest good in the individual domain is suspended, the highest good in the species domain introduced in the third Critique is sufficient to assume the existence of God.

In the Critique of Practical Reason, Kant states that a rational being with a will determined according to the moral law must have the goal of attaining the highest good. Furthermore, he claims that the attainment of the highest good can only be achieved when the will is entirely determined by the moral law (CPrR, 5:122).¹ However, according to Kant, a rational being in the sensible world cannot reach this perfect state, i.e., the highest good, because it means holiness. That is, although a person can act according to the moral law all his life, the time he spends in the world is insufficient to reach the highest good (CPrR, 5:122). Nevertheless, Kant also states that pursuing the highest good is commanded by the moral law, and in this sense, if it is presented to us as something we ought to realize, it must be realizable (CPrR, 5:122). As a solution to this problem, Kant proposes the postulate of the immortality of the soul. Accordingly, even if we cannot reach the highest good in this world, we must assume that our existence will continue in another dimension, and we will reach the highest good there in eternity (CPrR, 5:122).

Immediately after the postulate of the immortality of the soul, Kant proposes a second postulate in relation to this one. By emphasizing that the highest good is "happiness proportioned to morality, i.e., virtue," Kant argues that happiness isn't always a byproduct of virtue in this world and that no rational being has the power to ensure the harmony between moral principles and happiness (CPrR, 5:124). This appears as a problem, and Kant presents his postulate of the existence of God to solve it. He

¹ CPrR: Critique of Practical Reason.

claims that we must assume that there is a being that assures this harmony between virtue and happiness (CPrR, 5:124). Moreover, since reaching the highest good in this world is impossible, we must also assume that there is a place, i.e., the afterlife, in which acting under the moral law leads to happiness in proportion (CPrR, 5:125). In this sense, Kant asserts that God ensures both the existence of the afterlife and the apportioning of happiness to virtue there (CPrR, 5:125). Finally, Kant claims that if we do not assume the immortality of the soul and the existence of God, it would be impossible to realize the highest good, and that would be the falsification of the moral law, which is unacceptable (CPrR, 5:125).

We can formally write Kant's argument as follows:

1. Moral law commands us to pursue the highest good.
2. Highest good must be realizable. (Ought implies can)
3. Attaining the highest good (fully completion of virtue) is not possible in this world as it requires holiness.
4. We must postulate the immortality of the soul, i.e., the afterlife.
5. As the highest good is happiness proportioned to virtue, and we cannot ensure harmony between them, there must be a being to ensure it.
6. We must assume that there is God as the guarantor of the afterlife in which virtue proportionally leads to happiness.

One striking point is that Kant's argument does not claim that God necessarily exists. The moral argument only asserts that we must assume that God exists. As Kant states that a posteriori cognition, i.e., experience, is necessary to claim that something exists, he does not claim that God exists and does not provide proof of God's existence. Kant appeals to the moral law, and he only gives us a reason to believe in the existence of God.

Kant accepts that the highest good, which should be realizable, is not realizable in this world and postpones the realizability to eternity by assuming the immortality of the soul. He throws the solution to this problem into a realm of which we have no knowledge. In this sense, the postulate of the immortality of the soul appears as a kind of ingenious trick rather than solving the problem, and it seems to be the weak point of Kant's argument because it is a postulate that can be easily rejected. Moreover, since this postulate and the realizability of the highest good ground the postulate about the existence of God, if it is refuted, there is no reason for us to assume the existence of God.

Hegel is one of the philosophers who reject this postulate of Kant. As Mills points out, Hegel agrees with Kant that the highest good must be realizable. It is absurd for Hegel, too, that the moral law commands the realization of the highest good but that the realization of it is impossible (Mills, p. 198). However, Hegel criticizes Kant's solution to this realizability problem. As Mills asserts, Hegel's critique begins by explaining Kant's understanding of morality. Hegel states that Kant thinks of immoral behaviors as conforming to our sensible inclinations and moral behaviors as subordinated to reason (Mills, p. 199).

Further, Hegel asserts that a rational being can attain the Kantian highest good only when his inclinations are entirely subordinated to reason. And highest good is seen by Kant as something that can only be realized in the afterlife, as we have explained (Mills, p. 200). Mills reports that this poses a problem for Kant. Because Hegel claims that if morality is subordinating inclinations to reason, no moral action can be performed in the absence of inclinations. And if we consider that we will be non-sensible beings in the afterlife, we will not have inclinations (Mills, p. 200). In this sense, performing a moral action is impossible in the afterlife, and thus moral progress is impossible. And if that is the case, the highest good is not realizable either (Mills, p. 200).

Hegel reveals the contradiction in Kant's argument by shooting him with his own gun. Indeed, Kant claims that the highest good can be attained in the afterlife. However, the fact that he does not provide any information about the afterlife strengthens Hegel's objection. Because if we are going to be non-sensible beings in the afterlife, it goes against Kant's definition of morality. Kant should have seen this contradiction and at least made a distinction between morality in the afterlife and this world. However, we do not see that. In this sense, if we listen to Hegel, we must consider that the highest good cannot be realized in the afterlife. Besides, as Kant claims, the highest good is not realizable in this world either. So the highest good is by no means realizable. And if that is the case, we have no reason to assume the existence of God. As a result, one could argue that Hegel's objection challenges the concept of the highest good in Kant's philosophy, potentially undermining it. Consequently, Kant's argument regarding the existence of God may be called into question.

Hegel's objection successfully demonstrates the non-realizability of the highest good and refutes the moral argument with all its postulates. However, this does not require that the concept of the highest good be removed entirely from Kant's philosophy. Besides the second Critique, Kant speaks of the highest good in many of his works. As we shall see later in the article, we can consider Kant's highest good in two domains: the individual and the species; and in this article I will basically argue that

the inaccessibility of the highest good in the individual domain does not affect the realizability highest good in the species domain. But before delving into the topic at hand, it's worth noting that there is much debate about the importance and definition of Kant's concept of the highest good.

For example, Beck questions the importance of the concept of the highest good in Kant's practical philosophy. He argues that the highest good is of no significance neither as the determining ground of goodwill nor in the practical application of moral law (Beck, p. 245). Unlike Beck, Reath acknowledges that the concept of the highest good plays a vital place in Kant's moral philosophy. Reath claims that besides the theological concept of the highest good, Kant also has a concept of the secular highest good (Reath, p. 601). He argues that according to the theological highest good concept, the highest good is something that can be reached in another world and with the help of God. In contrast, according to the secular highest good concept, the highest good is reachable in this world with the actions of humanity (Reath, p. 601).

Apart from these interpretations, I think Saniye Vatansever gives the best interpretation of Kant's concept of the highest good. According to Vatansever, Kant has a coherent concept of the highest good (Vatansever, p. 266). She defines Kant's concept of the highest good as "a state in which maximum virtue causes proportional happiness" (Vatansever, p. 266). Moreover, she states that the highest good applies to two different domains. Vatansever argues that in the second Critique, Kant enounces the highest good in the individual domain, and in the third Critique, he enounces the highest good in the species domain (Vatansever, p. 267). Accordingly, Kant postulates the immortality of the soul and the existence of God for the highest good in the individual domain to be realizable. In contrast, he postulates the immortality of species and the existence of God for the realizability of the highest good in the species domain (Vatansever, p. 281).

As we have examined, Kant's concept of the highest good in the individual domain, which he asserts in the second Critique, is not realizable, and this implies that the moral law is false. However, as will be clear, the moral law also commands that the highest good in the species domain should be pursued. Moreover, as I will argue, the fact that this command of the moral law is realizable prevents moral law from being completely falsified. Also, in the third Critique, Kant gives another moral argument for the existence of God concerning the highest good in the species domain.

At this point, I argue that we can reject the highest good in the individual domain because of the contradictions it involves but still conserve the highest good in the species domain. I also argue that even if the highest good at the individual domain is suspended, the highest good at the species domain introduced in the third Critique

is sufficient to assume the existence of God. I will first examine Kant's moral argument in the third Critique to demonstrate all of these.

In the Teleology section of the Critique of Judgment, Kant argues that a mechanistic explanation of nature does not satisfy us because of our peculiar structure of cognition. Therefore, we need a teleological explanation of nature (CPJ, 5:415).² In this sense, Kant states that all natural beings except human beings are used as a means for another and claims that none of them can be the final end of nature (CPJ, 5:426). For example, a plant exists to feed a herbivorous creature, and a herbivorous creature exists to feed a carnivorous creature. Therefore, Kant claims that the entire living world exists for humans and that man is the ultimate end of creation. (CPJ, 5:426). Because, for Kant, man is the only creature in the world that can form a concept of an end for himself and perceive all the purposive things with the help of his faculties and make a system of ends out of them (CPJ, 5:427). In other words, Kant asserts that nature has not given man any end, but it has equipped man with many faculties such as understanding, reason, and power of judgment to find an end for himself. In this sense, he claims that everything in nature exists so that man can find his end, and that end would be the end of nature through human beings' connection to nature (CPJ, 5:429).

In the next section, Kant defines this final end as the end that does not need any condition for its possibility (CPJ, 5:434). However, as Kant asserts, everything in nature, outside and inside of man (his thinking nature), is conditioned. Thus, he states that an unconditioned end can only be an idea found in noumena which is freedom. Furthermore, since man is the only creature capable of cognizing the noumena due to his supersensible faculty, he can set this idea (freedom) as his end, the highest end, i.e., the highest good in the world (CPJ, 5:435).

Kant claims that the highest good, i.e., the final end of nature, is provided by reason, and it will be realized when all rational beings in this world act according to the moral law (CPJ, 5:448). In this sense, he argues that the moral law obligates us to strive for the highest good in this world. Therefore, the highest good must be realizable (CPJ, 5:448). At this point, Kant points out the harmony between causality in nature and the purpose obligated by the moral law, namely causality of freedom, and argues that this harmony cannot be a coincidence and must have a reason (CPJ, 5:450). According to Kant, the existence of order in nature seems as if it is specially designed for us to reach the highest good. For this reason, Kant states that to explain this connection, we must assume the moral author of the world, namely God (CPJ, 5:450).

We can write the argument formally in this way:

² CPJ: Critique of Power of Judgment.

1. The moral world, as a final end, is the highest good in the sensible world.
2. Highest good is a duty commanded by reason to strive.
3. If we should realize the highest good, we need to be able to do it. (ought implies can)
4. Highest good is realizable in this world through freedom.
5. The world is hospitable for us to freely engage in moral acts and attain the highest good.
6. We can only explain this harmony between causality in nature and the causality of freedom by assuming the existence of God.
7. We must assume that there is God.

As is clear, the highest good offered by Kant in the third Critique is defined as something attainable in this world when all humans act under the moral law. In this sense, we will always have inclinations as we exist in the world as sensible beings, and the highest good will be realized when all people subordinate their inclination to reason. Thus, Hegel's critique that moral actions cannot occur when inclinations do not exist does not apply to the species domain of the highest good. However, whether a world where all people act in accordance with the moral law is realizable is a matter of debate here. Although Kant does not explicitly state this, we can think that the human species also needs a long time to reach the highest good, just as a long time is required for the individual to reach the highest good, as Kant states in the second Critique. In other words, as Vatansever states, we can claim that Kant presupposes the immortality of the species for the realization of the highest good in the domain of the species (Vatansever, p. 267).

This assumption is essential for the validity of the moral argument, just like the postulate of the immortality of the soul in the second Critique. So much so that the realization of the highest good in this world becomes impossible if we cannot justify the immortality of the species. And if it is impossible to reach the highest good, then we can argue that the harmony that Kant claims to exist does not exist either. Thus, we have no reason to assume the existence of God. At this point, it is vital to justify the postulate of the immortality of species, to show that the concept of the highest good in the human species domain is realizable, and to sustain Kant's moral argument in the third Critique. And I argue that the immortality of the species can be justified by considering that humans can adapt to all conditions of nature because of their faculties of reason and understanding.

In his Critique of Pure Reason, Kant describes how the mental faculties of humans, reason and understanding, operate (CPR, A651/B679).³ Accordingly, Kant states that while the faculty of understanding determines the concepts of the objects, reason systematically unites these concepts determined by understanding. In other words, reason systematically organizes all the objects whose concept is determined by understanding (CPR, A651/B679). In addition, Kant claims that reason is necessary for any empirical truth. That is, without reason, we cannot make sense of the contingency of nature (CPR, A643/B671). In this sense, it turns out that the faculties of reason and understanding are precious things that we have to obtain systematic information about our environment. These faculties allow us to distinguish between objects and systematically use them, and in a sense, they help us survive. At this point, we can claim that all developments in human history have these faculties as the starting point. Humans have succeeded in using tools, building shelters and agriculture, etc., because we have these two special faculties.

By allowing us to invent things, our systematic knowledge about the world allows us to adapt to our environment. So much so that when the conditions of the environment change and become disadvantageous for us, we can avoid these changes by using the information we have about the world. For example, primitive people thought of wearing animal furs as a solution to the cold climatic conditions that they were not used to, and in this way, they were able to survive by being protected from the cold. Smallpox, which killed many people in the medieval period, is no longer a serious threat thanks to the vaccine that we found. Further, today, humans are so advanced technologically and scientifically that we are thinking of ways to move to other planets by considering the scenario in which the Earth becomes uninhabitable for us. In brief, when we look at history, we see that humanity is constantly evolving and gaining the ability to adapt to broader environments. Undoubtedly, natural phenomena are contingent, and the risk of human extinction is a perpetual concern. As such, it is impossible to make a definite claim regarding the permanence of humanity. Nevertheless, the faculty of reason that humans possess provides grounds for hope, as it enables us to overcome various difficulties. And I think this gives us a justification for accepting the postulate of the immortality of humanity.

In conclusion, I first introduced Kant's moral argument in the second Critique and noted that there were also problematic parts of this argument and presented Hegel's critique. Next, I conceded that Hegel's critique was successful but argued that it was insufficient to banish the concepts of the highest good and God from Kant's philosophy and falsify the moral law. To support my claim, I have used Vatansever's two-

³ CPR: Critique of Pure Reason.

domain account and demonstrated that the highest good in the species domain is not affected by Hegel's critique in terms of being realizable in this world. I then presented an argument to justify the postulate of the immortality of the human species to support the realizability claim of the highest good in this world. Thus, by showing that the highest good at the species level is realizable, I saved moral law from being completely falsified and reinforced Kant's moral argument in the third *Critique*.

References

- Beck, L. W. (1996). *A commentary on Kant's critique of practical reason*. University of Chicago Press.
- García Mills, N. (2017). Realizing the good: Hegel's critique of Kantian morality. *European Journal of Philosophy*, 26(1), 195–212.
- Kant, I. (2000). *Critique of pure reason*. (P. Guyer & A. W. Wood, Eds.). Cambridge Univ. Press.
- Kant, I. (2002). *Critique of the power of judgement*. (E. Matthews, Trans., P. Guyer, Ed.). Cambridge University Press.
- Kant, I., & Reath, A. (2015). *Critique of practical reason*. (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
- Reath, A. (1988). Two conceptions of the highest good in Kant. *Journal of the History of Philosophy*, 26(4), 593–619.
- Vatansever, S. (2020). Kant's coherent theory of the highest good. *International Journal for Philosophy of Religion*, 89(3), 263–283.

Selected High School Essay

Philosophy and World Problems

Muhsin Emir Karabağ / IDV Bilkent High School

To the question “What constitutes the scope of philosophy?”, a witty response would be “What doesn’t?” From the heated argument of a mother and a daughter over clothing habits to the very existence of reality, it is within the realm of possibility to take any problem, and philosophize it. Nonetheless, an area that has been dominating the minds and works of philosophers is the notorious “world problems”. While philosophy is deeply influenced by the world problems, there exists a relationship between them in which philosophy is the tool used by humans to create concepts in order to find solutions to these world problems.

We face world problems in every area of life, and what ties them together is the characteristic of them to shift our knowledge and frameworks. World problems are often common to the whole of humanity but they are personal as well. This is because any of them is sure to catch attention of media or people around us, thus influencing our own knowledge as well. Even if they don’t, we still live through the consequences of them. When climate change came to a point of no-return, existing paradigms regarding it have become altered forever and new approaches have come to be included in the scientific discourse. Some argued it was now impossible to solve it, some argued carbon-neutral systems should be the way to go and some even argued it didn’t exist at all, because winter is still cold (Kroesen 277). Following this development, individuals also formed their own views regarding it and became more aware of the climate they are surrounded with. This shift in discourse and frameworks is what makes a problem global.

Knowledge could be interpreted as acquired in two different ways: Personal and shared. Shared knowledge is knowledge that we learn from books or from other people, any knowledge (be it the truth or unapologetic lies) that is accessible to the whole of humankind. Personal knowledge is unique to ourselves and is made up of every single experience of our own lives and every single thought that occurs to our minds as individuals. It’s impossible to escape personal knowledge because every human has previous experiences which shape their understanding of the world and form biases, prejudices and their common senses. As Michael Polanyi has put it, no knowledge can truly be objective because we can’t detach our rationality from any of these. From this perspective, world problems are such because they alter both shared knowledge and personal knowledge.

It could be argued that world problems are intrinsic to the course of history and have always been active in sculpturing philosophy and the very act of thinking. Opposing the Cartesian framework that it is possible to separate subject and object, and be completely free of any exterior influence; Heidegger developed his idea of "Dasein", which translates to "being-in-the-world" (Dreyfus 13). As humans who are present in the world right now, living through its mysteries; we are inseparable from any world problem and any action of ours is in relation to the world in which we live in and which we have created. This relationality is something existential philosophy is rather concerned about. World problems add new data, new information and new knowledge to the pile of shared knowledge, and naturally our way of living changes. What knowledge is accessible to us is altered by every single world problem. They shape our identities and beliefs perpetually. We are naturally inclined to philosophizing anything, due to our curiosity which we developed in a phase of evolution that lasted millions of years. Thus, any world problem or anything "in-the-world" is expected to influence the ideas of philosophers. It was his Spartan upbringing that caused Plato his contempt of democracy. It was the English Civil War and its bloodshed that made Hobbes a staunch defender of political absolutism.

We define our frameworks, our identity and our knowledge only in relation to the world and its problems we are facing. The sociologist Vilfredo Pareto has demonstrated this idea as a Machiavellian fable where lions who represent rationality, establishment and authority, and foxes who represent dissent, skepticism and disobedience are in a constant state of conflict against each other. Whenever either "foxes" or "lions" hold power, their paradigms of knowledge are held as "truth" (Sanford 346). Take, for example, terrorism. It's a word notoriously difficult to define and neither the UN nor any other intergovernmental organization has a shared definition it. Each dictionary and each state has a different definition. This is due to the different traumas each society faced due to terrorism, as well as disputes regarding what draws the line between being a terrorist or not. Often, it's the perspective and personal knowledge of an individual which makes them see an action as terror or not, due to biases and past experiences. Someone who believes in xyz, for the sake of the argument, would be more sympathetic to any act committed for the same belief. The same act done by a different group would be less appealing. Even if both cases were the same, it's our own beliefs that create the difference, which doesn't distort the exterior world but does our own understanding and interpretation of it. Today, right now, in a world where power is diffusing from authorities to the individuals due to the prevalence of technology and social media, knowledge is perhaps more contextual than ever. As world

problems unfold, so do new frameworks of philosophy and we cannot think of them free from the influence of each other.

Just as world problems influence philosophies of a time, philosophy also controls world problems and how humans approach to them. As we philosophize, we are creating new ways and paradigms to look at world problems and lead the direction to where they are going, for every concept and every aspect of world is really constructed by the human intelligence. We see similar objects, similar experiences and even similar humans, all tied by a shared property, and call them by a common name: "Tables", "sorrow", "philosophers". Take, for example, stock markets. A market could be a bull-market where stocks are going up or a bear-market where recession dominates. We, as individuals, assume that this problem is something out of our control but the very element that drives stock markets is our expectations: If we are faithful that the prices will go up, only then they will. This phenomenon isn't unique to finance. Any area of knowledge has similar experiences. Identity is a great example. As Foucault has demonstrated, identity is not something metaphysical and fixed but rather changing and in relation with the world. What makes us think it is fixed is the knowledge dictated by stakeholders of power, the aforementioned "lions". In order to control the bodies and minds of individuals better, they create mechanisms such as prisons, schools, shopping malls. The common property of all of these is that they promote a particular concept, a particular philosophical notion to better control us. Because we are the ones who construct these concepts, their meaning is up to us.

An example would be Covid-19, a tremendous world problem. A few years prior, entering a bank with a mask on would alert the security officers. Now, however, it is the natural thing to do. What triggers the security officer in the first case and soothes them in the second is the concept associated with masks based on the time and context, which is always changing. Even a single world problem's state at a moment changes concepts associated with it. Let's continue with the example of Covid-19. When mask mandates were lifted and the spread of Covid-19 started decelerating, it was found by experts in the field of psychology that the reason a lot of teenagers nonetheless kept using masks was to escape social anxiety by not showing their faces. As Massumi has put it, concepts are bricks with which one can build a courthouse of reason or break the glass, and throw it out of the window (Massumi xii). Concepts form our understanding of the world and give a meaning to it. From this perspective, the concepts philosophers create also influence our systems and thus, make the world a different place. As such, a role of philosophy is to help overcome world problems, because only philosophy is as strong as discarding and sculpturing concepts. It is philosophy that determines whether a sharp metal object saves or takes a life: When the

concept is removed, there is little difference between the scalpels of surgeons and knives of thieves.

In sum, philosophy is vastly interconnected with world problems. There's a cycle between them in which world problems constitute our understanding of the environment surrounding us (which includes personal and shared knowledge and philosophy) and philosophy creates ways to respond to the world problems, by creating concepts based on time and context. With this cycle, it could be seen why philosophy and world problems are deeply interconnected to each other.

References

- Brian Massumi, 'Translator's Introduction' from Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. ix-xv
- Kuçuradi, Ioanna. *Philosophy Facing World Problems*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988.
- Kroesen, Maarten. "Exploring People's Viewpoints on Air Travel and Climate Change: Understanding Inconsistencies." *Journal of Sustainable Tourism*, vol. 21, no. 2, 2013, pp. 271–290.
- Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's being in time, division I*. MIT Press, 1990.
- Lakoff, Sanford. "LIONS AND FOXES." *The Review of Politics*, vol. 71, no. 2, 2009, pp. 345–47.
- Weir, Allison. "Who Are We?" *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35, no. 5, 2009, pp. 533–553.

Translation from English to Turkish

Sanal Tecavüz, Gerçek Onur: Sanal Dünyalar için Meta-Etik Virtual Rape, Real Dignity: Meta-Ethics for Virtual Worlds

Author / Yazar: Edward H. Spence / Charles Sturt University

Translators / Çevirmenler: Eren Aydoğan, Mustafa Calp / Hacettepe Üniversitesi

1. Giriş

O gece onlara tecavüz ettiğini söylüyorlar. Bunu, kendilerinin suretinde şekillendirilmiş ve onlara istediği her şeyi yapabilen genç güzel kızlar üzerinden yaptığını söylüyorlar. Bu güzel genç kızları manipüle ederek onları kendisiyle ve birbirleriyle seks yapmaya ve kendi bedenlerine korkunç, acımasız şeyler yapmaya zorladığını söylüyorlar. Ve o gece orada olmamama rağmen, sanırım söylediklerinin doğru olduğuna sizi temin edebilirim çünkü her şey daha sonra ikinci evim olarak göreceğim evin oturma odasında, dolu kitaplıkların, kanepelerin ve şöminenin ortasında oldu (Julian Dibbell'in My Tiny Life (1998) adlı kitabının 1. bölümünden, ilk olarak Aralık 1993'te Village Voice yayımlandı).

Eğer sanal dünyalar yalnızca "sanal" ise ve dolayısıyla gerçek değillerse, sanal dünyaların etiğinin ne olduğunu ya da ne olması gerektiğini önemsemek bir yana, bu dünyalarda neler olduğunu neden önemseyelim ki? Bu soruya basit ve doğrudan bir yanıt, etiğin insanların birbirleriyle olan ilişkilerini ilgilendirdiği ve bu tür ilişkiler sanal dünyaların sınırları içinde de gerçekleşebileceği için etiğin sanal dünyalar ile ilgisinin açık olduğu yönündedir. Eğer insanlar kendi özgür iradeleri ve bilgilendirilmiş rızaları ile birbirleriyle ticari ve sosyal işlemlerde bulunmaya karar verirlerse, örneğin Second Life'ın sanal dünyasında sıklıkla yaptıkları gibi, o zaman bu işlemler gerçek dünyada geçerli görülenlere benzer etik standartlara bağlı olmalıdır.

ABN Amro gibi bankaların, IBM gibi bilgisayar şirketlerinin, Oxford Üniversitesi gibi üniversitelerin, Armani gibi ünlü moda evlerinin Second Life'ta iş yerleri var. Bu nedenle insanlar ve bu kurumsal şirketler arasında gerçekleşen sanal işlemler aslında, sanal dünyaların sınırları içerisindeki gerçek kişilerin (daha doğrusu onların sanal temsillerinin) karşılıklı ilişkilerini içerir, dolayısıyla bu sanal işlemler, gerçek dünyadaki işlemler gibi etik norm ve standartlara bağlı olmalıdır. Argüman eşitliği gereği, kişiler arasında kurulan tüm karşılıklı ilişkiler ya da daha doğrusu onların sanal dünyadaki sanal temsilleri, tıpkı gerçek dünyada olduğu gibi etik standartlara bağlı olmalıdır. Örneğin, iki birey arasındaki bir işlemde bir birey (A) diğer bir bireyi (B) adaletsizliğe/hileye yol açacak şekilde aldatıyorsa, bu işlem sadece aldatmanın sanal bir dünyanın sınırları içinde gerçekleşmiş olması nedeniyle belirli bir aldatma eylemi açısından daha az etik dışı değildir. Aynı genel değerlendirme, sanal dünyalarda

gerçekleşen ve bir birey ya da birey grubunun başka bir birey ya da birey grubuna zarar vermesi ya da haksızlık yapmasıyla sonuçlanan diğer etik dışı eylem biçimleri için de geçerlidir.

Bu bölümün temel amacı, sanal dünya (SD) ile gerçek dünya (GD) arasındaki ahlaki sınırların doldurulması gereken boşluklarla dolu ve süreğen olduğunu göstermektir. Dolayısıyla, SD'leri çevreleyen ve onları ahlaki olmayan ve ahlaki değerlendirmeden muaf tutan veya bu değerlendirmeye karşı bağışıklık kazandıran sihirli bir çember yoktur. Buna karşılık, bu bölüm SD'lerin tıpkı gerçek dünya gibi etiğin merkezi bir rol oynadığı ya da en azından oynaması gerektiği dünyalar olduğunu gösterecektir. Bu pozisyonu destekleyen argümanı göstermek için bu makale sanal dünyaların ve daha genel olarak bilgisayar oyunlarının tarihindeki ve gelişimindeki merkezi bir vakaya, yani çok kullanıcı bir boyut dünyası (veya MUD) olan Lamda-MOO'da meydana gelen sanal bir tecavüz olayına referansta bulunacaktır. Bungle Olayı olarak bilinen bu vaka, Julian Dibbell tarafından My Tiny Life adlı kitabının "A Rape in Cyberspace" (1999) başlıklı bölümünde rapor edilmiş ve uzun uzun tartışılmıştır.

2. Makalenin Genel Argümanının Özeti

Bu bölümün amacı doğrultusunda sanal dünyaları "çok sayıda oyuncunun dünyayla ve birbirleriyle etkileşime girebildiği sürekli, bilgisayar aracılı ortamlar" olarak tanımlayacağım (Richard Bartle 2006: 31). Diğerlerinin yanı sıra, Second Life ve EverQuest, bu tür sanal dünyalardır. Sanal dünyaların oyuncularının ve bu dünyalardaki avatar temsillerinin (faillerinin) hakları var mıdır? Bu bölümde haklarının olduğunu savunacağım. Ralph Koster'in "avatarların hakları bildiriminden" (Koster 2006: 55-56) yola çıkarak, iddiamı Alan Gewirth'ün Genel Tutarlılık İlkesi (GTİ) argümanına dayandıracağım; bu argüman tüm amaçlı faillerin özgürlüğe ve iyi-oluşa yönelik genel haklara sahip olduğunu göstermektedir (Gewirth 1978). Gerçek dünyada onları somutlaştıran kişilerin sanal temsillerini avatarlar olarak görülebildiği kadarıyla göstermek için ve bu kişilerin avatarları aracılığıyla sanal dünyaların ortamlarında gerçekleştirmeye çalıştıkları hedefleri veya amaçları var olduğunu göstermek için bu argümanı kullanacağım, öyleyse bu kişiler ve avatarları amaçlı hareket etmektedirler ve özgürlüğe ve iyi-oluşa yönelik haklara sahiptirler. Bu haklar, ilk bakışta failler veya avatarları tarafından diğer amaçlı faillerin veya onların avatarlarının meşru haklarını ihlal etmek için kullanılamayacakları anlamına gelir.

En başta açıkça şunu belirtmek isterim ki oyuncuların avatarlarına atıfta bulunan "sanal temsiller" veya "sanal sunum biçimleri" veya "sanal uzantılar" terimleri metafiziksel anlam veya ağırlık taşımayan, yalnızca değiştirilebilir semantik terimler

olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla, oyuncu-avatar özdeşlik ilişkisinin ne olduğu ya da ne olabileceği konusunda herhangi bir metafizik iddiada bulunmuyorum. Bu bölümün şu an ilgilendiği konu bu değildir. Bu bölümünün şu an ilgilendiği konu, Gewirth'ün Genel Tutarlılık İlkesi argümanı doğrultusunda, amaçlı failliğin kendi avaturları vasıtasıyla sanal dünyalarda amaçlı eylemlerde bulunan failer için hak iddiaları oluşturduğunu göstermektir. Bu yüzden bu sanal amaçlı eylemler bu eylemlerin gerçekleştiği sanal dünyaların içerisinde hakların oluşmasına sebebiyet verir. Bu nokta, Bölüm 4.1.1 ve 4.1.2'de daha ayrıntılı olarak ele alınmakta ve açıklığa kavuşturulmaktadır. Bu bölümün ortaya koymaya çalıştığı temel nokta, oyuncuların avaturlarıyla olan özdeşlik ilişkisinin ne olduğu değil, oyuncuların sanal dünyalarda avaturları vasıtasıyla gerçekleştirdikleri amaçlı eylemlerin doğurduğu etik haklar ve yükümlülüklerdir. Bu bölüm, oyuncular ve avaturları arasındaki özdeşlik ilişkisi hakkında verilebilecek metafiziksel açıklamadan bağımsızdır. Bu bölümde savunulan aynı etik yükümlülükler, bu ilişki metafiziksel olarak nasıl tasarlandığı fark etmeksizin yine de var olacaktır.

Dahası, ilk bakışta faillikle ilgili olmasına rağmen, kişilerin onuruna atıfta bulduklarında özgürlüğe ve iyi-oluşa yönelik haklar mutlak ve devredilemez hâlde gelirler (Spence 2006: 4. Bölüm). Dolayısıyla, bir failin avaturları, diyelim ki bir düelloda ya da savaşta başka bir failin avaturlarını öldürerek onun genel haklarını ihlal etmekte haklı olsa da (haklı bir hak ihlalinden ihlal olarak bahsedeceğim), özellikle sanal dünyanın kodu ve son kullanıcı lisans sözleşmesi (EULA) buna izin veriyorsa ya da en azından buna izin vermemelik yapmıyorsa, hiçbir fail, örneğin ırksal aşağılama ya da tecavüz gibi yaygın olarak kabul gören bir aşağılama eylemiyle başka bir failin onurunu ya da öz saygısını zedeleyerek haklarını ihlal etmekte asla haklı değildir. Tecavüz sanal bir dünyada gerçekleşebildiği ölçüde (mağdurun maruz kaldığı aşağılanma açısından en azından gerçek tecavüze eşdeğer kılan belirli bir anlamda) bu tür sanal tecavüzün mağduru, aşağılanmış hissettirilerek psikolojik ve duygusal olarak zarar görebilir.

Genel olarak, bir sanal dünyanın (SD) kodu ile birlikte EULA'sının, bir avaturların haklarını ihlal eden hırsızlık veya öldürme gibi sanal "suçlara" izin verebileceğini veya sanal suçların SD'nin kodu ve EULA'sına uygun olarak o sanal dünyada oynanan oyunun kabul edilmiş kurallarına uygun olması koşuluyla, bir avaturların haklarını ihlal eden öldürme eylemlerinin işlenebileceğini savunuyorum. Ancak, bir kod veya EULA, sanal bir dünyada işlenen sanal suçlara veya bir avaturların kişiliğinin onurunu zedeleyen veya zedeleme potansiyeli taşıyan diğer eylemlere, örneğin sanal tecavüze, sanal bir dünya içindeki bir oyunun yalnızca bir parçası olarak tasarlanmış olsa bile, asla izin vermemeli ve bu tür eylemleri her zaman yasaklamalıdır. Bir kişinin onuru

üzerinde sahip olduğu mutlak haklarla ilgili olarak hem gerçek dünyada hem de sanal bir dünyada ahlak her zaman geçirgen ve gözeneklidir, sanal bir dünyada bir avatarın genel haklarını ihlal edebilecek hırsızlık ve öldürme gibi suçlar söz konusu olduğunda daha az olsa da avatarın bir kişi olarak onuruna ilişkin mutlak haklarını ihlal etmez, bunlara ilişkin saygısını sürdürür.

Dolayısıyla Edward Castronova'nın (2006: 79) aksine, sanal dünyaların, avatarların ve onların kişilerinin (onları gerçek dünyada canlandıran kişilerin) kişisel onurlarını etkileyen ya da potansiyel olarak etkileyebilecek şeyler bakımından ahlaki açıdan asla "kapalı" olamayacağını savunuyorum. Başka bir deyişle, sanal dünyaları gerçek dünyadan ayıran ahlaki bir sihirli çember yoktur, özellikle de sanal dünyaların hem sınırları içinde hem de dışında failerin kişi olarak onurlarına ilişkin sahip oldukları mutlak haklar söz konusu olduğunda. Hukuk bakımından her zaman olmasa da ahlak bakımından, sanal dünyalar ile gerçek dünya arasında uzanan etik bir süreklilik vardır. Gücenmeye neden olan bir hakaret, sanal dünyada da gerçek dünyada olduğu kadar incitici olabilir. Bir hakaret, potansiyel olarak her iki dünyada da ahlaki açıdan gerçek olabilir.

Bu nedenle Jack Balkin ile "oyun alanı ile gerçek alan arasındaki sınırların geçirgen olduğu" konusunda aynı düşünüyorum (Balkin 2006: 91). Bununla birlikte, Edward Castronova ve Jack Balkin arasında orta bir pozisyon benimseyerek, sanal dünyaların, sanal dünyanın kodu ve EULA'sı tarafından somutlaştırılan uygun etkileşim yasaları (Castronova 2006) altında, diğer avatlardan çalan veya onları öldüren avatları hem ahlaki suçluluktan hem de yasal yaptırımdan muaf kılan bazı kapanışlara izin verebileceğini iddia ediyorum, özellikle de bu tür eylemler avatların kendileri tarafından SD'nin oyun alanının ve oyun planının bir parçası olarak kabul ediliyorsa.

Avatarlar, özgürce bir araya gelme ve özgürce davranma haklarının genel anlamıyla özgürlük ve refah duygularını arttırdığını düşündükleri sanal dünyalarda, gerçek dünyada başkalarının onlardan çalmasını ve hatta onları öldürmesini engelleyecek olan temel haklarından feragat etmeyi seçebilirler. Sanal bir dünyada bu tür eylemlere "oyunun" bir parçası olarak izin verilebilir ve dolayısıyla SD'nin rol ahlakı (bkz. Bölüm 3.3) dâhilinde ahlaki olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, sanal bir dünyada bir avatarın kişisel onurunu bir şekilde aşağılayan hiçbir şeye, SD'nin kodu ve EULA'sı tarafından örneklendiği şekliyle SD'nin rol ahlakı içerisinde uygun olsa bile izin verilemez.

Bu nedenle vurgulanması gereken en önemli nokta, bir sanal dünyanın kodunun ve EULA'sının her zaman Genel Tutarlılık İlkesi'nin (GTİ) gereklilikleriyle tutarlı

olması ve bunlara aykırı olmaması gerektiğidir; özellikle de bu gereklilikler, tüm avatların kişi olarak saygınlıkları nedeniyle sahip oldukları mutlak özgürlük ve iyi-oluş haklarına saygı gösterilmesi için geçerlidir.

3. Argümanı Canlandıran Meta-Etik Çerçeve

3.1. Faillerin Hakları: Alan Gewirth'ün Genel Tutarlılık İlkesi Argümanı

Yer darlığı nedeniyle, Alan Gewirth'ün Genel Tutarlılık İlkesi (GTİ) argümanının tam bir açıklamasını ve ayrıntılı gerekçelendirmesini bu makalede sunamıyorum. Bu argüman "Ethics Within Reason: A Neo-Gewirthian Approach" (Spence 2006) makalesinde yer almaktadır. Bu yüzden burada yalnızca özet bir açıklama ve Gewirth'ün GTİ için verdiği argümanının ana hatlarını sunacağım.

Gewirth'ün ana tezi, her rasyonel failin eylemde bulunurken en yüksek ahlaki ilke olan Genel Tutarlılık İlkesi'ni kabul etmeye mantıksal olarak bağlı olduğudur. Gewirth'ün tezinin temeli, eylemin normatif bir yapıya sahip olduğu ve bu yapı nedeniyle her rasyonel failin, sadece bir fail olması nedeniyle belirli gerekli ihtiyati ve ahlaki kısıtlamalara bağlı olduğu doktrininde bulunur.

Gewirth, her failin eylemin normatif yapısı gereği belirli ihtiyati ve ahlaki kısıtlamalara bağlı olduğu iddiasını üç ana aşamada kanıtlamaya çalışır. İlk olarak, her failin gönüllü ve amaçlı eylemde bulunarak, amaçlarının iyiliği ve dolayısıyla amaçlarının yerine getirilmesi için gerekli koşullar olan özgürlüklerinin ve iyi-oluşlarının zorunlu iyiliği hakkında dolaylı olarak değerlendirci bazı yargılarda bulunduğunu göstermeyi taahhüt eder. İkinci olarak, bir failin özgürlüğüne ve iyi-oluşuna atfettiği zorunlu iyilik sayesinde, failin bunlar üzerinde hakları olduğunu dolaylı olarak iddia ettiğini göstermeyi taahhüt eder. Yalnızca kendini gözetken bu doğal haklar, ihtiyati haklardır. Üçüncü olarak, Gewirth her failin bu hakları, gerçekleştirmek istedikleri amaçları olan prospektif amaçlı fail (PAF) olmalarının yeterli nedeni sayesinde talep etmesi gerektiğini göstermeyi taahhüt eder. Dahası, her fail, bir PAF olmalarının yeterli nedeni olarak özgürlükleri ve iyi-oluşları üzerinde haklara sahip olduklarından, kendileriyle çelişkiye düşmekten kaçınmak için mantıksal olarak tüm PAF'ların özgürlük ve iyi-oluş üzerinde haklara sahip olduğu rasyonel genellemesini de kabul etmek zorundadırlar (Gewirth 1978: 48-128). Argümanın bu aşamasında bu haklar aynı zamanda diğerlerini de gözetken haklar olarak ahlaki haklar hâline gelmektedir. Gewirth'ün GTİ argümanının sonucu aslında GTİ için genelleştirilmiş bir ifadedir, yani tüm PAF'ların iyi-oluş hakları vardır.

3.2. Mutlak Onur Hakkı

3.2.1. Gewirth'ün GTİ Argümanının Yeniden Yapılandırılması

Gewirth'ün GTİ için argümanı, bir insanın prospektif amaçlı bir fail olması sebebiyle özgürlüğüne ve iyi-oluşuna yönelik hakları olduğunu ortaya koyar. "Öz saygı" kavramı üzerine olan analizim (Spence 2006: Bölüm 4), bir kişinin bir birey olarak tam anlamıyla işlev görebilmesi için öz saygı özelliğine veya niteliğine sahip olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Fakat, kişi olmak için gerekli ve temel olan öz saygı özelliğine veya niteliğine sahip olmak için bir failin özgürlüğe ve iyi-oluşa sahip olması gerekir çünkü benim analizime göre, özgürlük ve iyi-oluş bir kişinin öz saygısının gerekli ve temel bileşenleridir. Bu nedenle, bir fail sadece amaçlı eylemlerinin gerekli koşulları oldukları için özgürlükleri ve refahları için hak iddia etmekle kalmamalı, aynı zamanda bu hakları kendi öz saygınlıklarının asli ve temel bileşenleri oldukları için de talep etmelidir. Kısacası, bir fail sadece gönüllü ve amaçlı eylemde bulunan bir varlık olduğu için değil -yani bir PAF olan bir varlık olduğu için değil- aynı zamanda öz saygıya ihtiyaç duyan bir varlık olduğu için -yani bir kişi olduğu için- özgürlüğü ve iyi-oluşu üzerinde haklara sahip olduğunu düşünmelidir. Elbette, bir kişi olarak bir fail aynı zamanda bir PAF'tır. Ancak benim analizim, yalnızca gönüllü ve amaçlı eylemde bulunan bir PAF olmanın dışında, kişi olmanın bir başka önemli ve temel yönü olduğunu düşündüğüm şeyi belirtmeye yöneliktir. PAF için Gewirth'ün argümanı açıkça bir failin öz saygı algısına göndermede bulunmasa ya da buna odaklanmasa da öz saygı kavramı Gewirth'ün argümanında örtük bir şekilde bulunabilir. Söz konusu kavram özgürlük ve iyi-oluş kavramlarının ikisiyle de ima edilen bir kavramdır, özellikle de ikincisi tarafından. Gewirth'ün kendisi "öz değer" kavramına, bir failin toplam iyi-oluşunu oluşturan üç unsurdan biri olan "toplamsal iyi-oluş" kavramına ait unsurlardan birine örnek olarak göndermede bulunmaktadır.

Gewirth'ün argümanı, herhangi bir kişinin ne yaptığından (yani, gönüllü ve amaçlı eylemde bulunmasından) başlayarak, herhangi bir PAF'ın kendisinin ve diğer tüm PAF'ların özgürlük ve iyi-oluş haklarına sahip olduğunu kabul etmesi gerektiğini ortaya koyar. Gewirth'ün argümanında zaten örtük olan şeyi açık hâle getirerek, onu öz saygı kavramı etrafında yeniden yapılandırmam, öz saygıya ihtiyaç duyan bir varlık olmasından dolayı, yani bir kişi olmasından dolayı, her failin özgürlüğü ve iyi-oluşu üzerinde hakları olduğunu kabul etmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Gewirth'ün açık argümanı, bir failin, bir fail olarak amaçlı eylemlerine bağlı zorunlu koşullar sebebiyle hangi haklara sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Gewirth'ün argümanında yalnızca örtük olarak yer alan öz-değer kavramı üzerine yaptığım analiz, bir failin, bir kişi olarak öz saygısını oluşturan bu koşullar sayesinde hangi haklara sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

3.2.2. Failin Çifte Bakış Açısı

Öz saygının argümanda oynadığı rolle ilgili olarak, Gewirth'ün argümanını yeniden yapılandırmam Kantçı bir ruha sahiptir ve Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Temellen-dirmesi'nde kişiliğe yönelik söyledikleriyle uyumludur:

Rasyonel varlıklar kişiler olarak adlandırılır çünkü doğaları onları zaten kendinde amaçlar olarak, yani sadece araç olarak kullanılmayacak bir şey olarak işaretler ve dolayısıyla bu tür varlıkların her türlü keyfi kullanımına bir limit getirilir, bunlar bu nedenle saygı nesnelere. Bu yüzden kişiler, eylemlerimizin bir sonucu olarak varlıkları bizim için bir değer taşıyan öznel amaçlar değildir; bu tür varlıklar nesnel amaçlardır, yani kendinde amaçlar olarak vardır (Kant 1981: 36).

Bu çok önemli noktayı, yani kişiler olarak faillerin kendinde amaçlar olarak ele alınması gerektiğini vurgulamak için, Gewirth'ün argümanında failin araçsal ve amaçsal bakış açısına bir de failin kişisel ve ifade edici bakış açısının eklenmesi gerektiğine inanıyorum. Gewirth'ün argümanını, failin araçsal-amaçsal bakış açısına kişisel-ifade edici bakış açısını ekleyerek yeniden yapılandırmam, faillerin yalnızca özgürlük ve iyi-oluş haklarını iddia etmede gerekli bir araçsal ve eylemsel bir çıkara sahip olmadıklarını, ayrıca ve daha önemlisi, bu hakları iddia etmek için gerekli kurucu ya da içsel bir kişisel çıkara sahip olduklarını göstermek istemektedir. Birincisine ilişkin olarak özgürlüklerine ve iyi-oluşlarına yapılan müdahale, amaçlı eylemlerini boşa çıkaracak ve dolayısıyla fail olarak onlara doğrudan zarar verecektir; ek olarak, ikincisine ilişkin olarak özgürlüklerine ve iyi-oluşlarına yapılan müdahale, öz saygılarını korumak ve sürdürmek için yeterli olan gerekli koşulları ortadan kaldırarak veya azaltarak faillere kişi olarak zarar verecektir. İlk durumda, failler olarak zarar göreceklerdir; ikinci durumda kişiler olarak zarar göreceklerdir.

Gewirth'ün argümanını, bir failin özgürlüğünü ve iyi-oluşunu hem araçsal hem de kurucu ya da içsel olarak (yani hem seçtiği amaçlardan herhangi birine ulaşmak için gerekli araçlar olarak hem de bu gerekli iyi olan şeylerin failin öz saygısını oluşturması nedeniyle failin kendi içinde amaçlar olarak değer verdiği gerekli iyi olan şeyler olarak) görmesini ve değer vermesini gerektiren bir argüman olarak anlamanın bu yolu, Kant'ın bir fail ya da kişi iddiasıyla iyi bir uyum içindedir:

Kendisini görebileceği ve güçlerinin ve dolayısıyla tüm eylemlerinin kullanım yasalarını bilebileceği iki bakış açısına [vurgu eklenmiştir] sahiptir: ilki, doğa yasalarına tabi olan duyu dünyasına ait olduğu kadarıyla (heteronomi); ikincisi, doğadan bağımsız olarak, ampirik olmayan ama yalnızca akıl üzerine kurulu yasalara tabi olan akılla kavranan dünyaya ait olduğu kadarıyla (Kant 1981: 53).

3.2.3. Mutlak Haklar Kavramı

Bir kişinin bir fail olarak ne yaptığına ya da ne yapmadığına bakılmaksızın bir kişi olması nedeniyle, en azından bir dereceye kadar, yukarıda saptamış olduğumuz özgürlük ve iyi-oluş genel haklarına sahip olduğunu artık görebiliriz. Her kişinin, yaptığı şeyden ve bunda başarılı ya da başarısız olmasından bağımsız olarak ihtiyacı olan şey öz saygıdır. Çünkü her kişi, kişi olması nedeniyle eşit bir biçimde öz saygıya ihtiyaç duyar. Ayrıca her kişi kişiliklerini korumak ve sürdürmek amacıyla minimal bir düzeyde öz saygılarını korumak ve sürdürmek için belirli bir özgürlük ve iyi-oluş derecesine, özellikle de ikincisine, ihtiyaç duyacaktır. Dolayısıyla, bir suçlunun da yasalara bağlı bir vatandaş kadar öz saygıya ihtiyacı vardır. Bu anlamda, öz saygılarını korumaları ve sürdürebilmeleri için yeterli özgürlük ve iyi-oluşa sahip olmaları gerekir. Bir kişinin öz saygısını korumak için yeterli özgürlüğe ve iyi-oluşa sahip olma hakkı olduğu ölçüde, bu hak mutlaktır. Bir kişinin öz saygısını koruması ve sürdürmesi için yeterli olan minimal özgürlük ve iyi-oluş hakkı, failin kişiliği için gerekli koşullar ortadan kaldırılmadan geçersiz kılınmaz.

Gewirth'e göre, bir hak herhangi bir koşulda geçersiz kılınmadığında mutlaktır, bu yüzden asla haklı olarak ihlal edilemez ve herhangi bir istisna olmaksızın yerine getirilmelidir (Gewirth 1982: 219).

Fail olmak ile kişi olmak arasındaki ayrım, kişinin bir fail olarak çekebileceği zarar ve kişinin kişi olarak çekebileceği zarar açısından ortaya konabilir. Bir kişinin özgürlüğüne ve iyi-oluşuna başkaları tarafından müdahale edilmesinin bir sonucu olarak, öz saygı kaybı olmaksızın, failin amaçlı eylemleriyle ilgili olarak belirli bir zarara uğramasını açıkça düşünebiliriz ve ayrıca, failin amaçlı eylemlerinden herhangi birinin gerçekleştirilmesine herhangi bir engel olmaksızın, başkaları tarafından bir şekilde aşağılanmanın/onurunu kırmanın bir sonucu olarak öz saygı kaybına uğrayan bir kişiyi de açıkça düşünebiliriz.

İlk durumda, fail, amaçlı eylemlerinden bazılarını gerçekleştirememesi nedeniyle bir fail olarak araçsal bir zarara uğrayacaktır. İkinci durumda ise, fail, bir kişi olarak öz saygı kaybına uğrayarak kişisel bir zarara uğrayacaktır. Elbette, bir failin amaçlı eylemlerinden bazılarını planlı bir şekilde gerçekleştirmesinin başkalarının müdahalesiyle engellenmesi hâlinde de öz saygı kaybına uğrayabileceği durumlar vardır. Ancak, bir failin araçsal bir zararın sonucu olarak ya da buna ek olarak kişisel bir zarara uğradığı bu karışık durumlarda bile, iki zarar arasında kavramsal bir ayrım yapabiliriz. Aslında, failin araçsal bir zararın sonucu olarak veya buna ek olarak kişisel bir zarara uğradığı bu karışık durumlar, "hakaretin" kişisel bir zarar ve "yaralanmanın" araçsal bir zarar olduğu, halk dilinde yaygın olan "yetmezmiş gibi" ifadesiyle güzel bir şekilde yakalanır.

Gewirth'in argümanını yeniden yapılandırırken, bir PAF'nin tüm amaçsal eylemlerinin gerekli araçları olarak özgürlüğü ve iyi oluşu üzerinde haklara sahip olduğunu tanıması ve kabul etmesi gerektiği gibi, öz saygısının ve kişiliğinin temel ve asli unsurları olarak özgürlüğü ve iyi oluşu üzerinde haklara sahip olduğunu da tanıması ve kabul etmesi gerektiğini vurgulamaya çalışıyorum. İlk haklar yalnızca ilk bakışta ve failin gerçekleştirdiği amaçlı eylemlerin türüne bağlı olarak ortaya çıkar. İkincisi mutlak ve koşulsuzdur çünkü bunlar failin sadece amaçlı eylemde bulunan bir fail olarak değil, ayrıca saygıya değer bir kişi olarak kendi üzerine düşünebilen bir kişi olarak sahip olduğu onuru üzerindeki haklarıdır. Fail, aynı iki katlı koşullu ve koşulsuz saygıyı, fail ve kişi olarak çifte kapasiteye sahip diğer tüm faillere de borçludur. Gewirth'ün doğru bir şekilde ifade ettiği gibi, özgürlük ve iyi-oluş bir failin "kişisel onuru" için çok önemlidir çünkü "bu nesnelere üzerinde haklar olmaksızın, bireyin bu unsurları kendi adına talep edebilecek bir fail olarak kişisel onuru ciddi şekilde tehdit altındadır" (1986: 343).

Bir failin kişisel onuruna yönelik bu "ciddi tehdit" nedeniyle, bir failin özgürlüğü ve iyi-oluşuna yönelik haklarının ihlali, yalnızca failin amaçlı eylemlerinin engellenmesi ve hayal kırıklığına uğratılmasıyla sonuçlanmayabilir; böyle bir ihlal daha önemli olarak, failin onuruna ve kişiliğine korkunç bir zarar verebilir. Örneğin bir tecavüz mağdurunu düşünün. Bu kişinin genel haklarının ihlali, özellikle de asli hakkı olan iyi olma hakkının ihlali, yalnızca amaçlı eylemlerine bir müdahale ve bu eylemlerin engellenmesi değil, daha ciddi bir şekilde bir kişi olarak onurunun ihlalidir. Diğer bir deyişle, genel haklarının ihlali yalnızca failliği açısından bir kayba yol açmaz -yani belirli eylemleri gerçekleştirememesi ve belirli hedeflere ulaşamaması açısından bir kayba yol açmaz- ancak daha da ciddi, genel haklarının ihlali bir kişi olarak onuruna yönelik bir kayıp teşkil eder. Başka türlü söylemek gerekirse, bu yalnızca araçsal bir amaçlı kayıp, belirli amaçsal eylemlerin gerçekleştirilmesi için gerekli araçsal koşullara bir müdahale değil; aynı zamanda içsel bir kişisel kayıp, yalnızca bir fail olarak araçsal değil, kendine saygı duyan bir kişi olarak kişisel de zarar veren bir onur kaybıdır.

Elbette ki tecavüze uğrayan bir kadının sonuç olarak herhangi bir araçsal kayba uğramaması da mümkündür, en azından doğrudan söz konusu tecavüze atfedilebilecek bir kayıp söz konusu olmayabilir. Başka bir ifadeyle, tecavüze uğraması sonucunda genel haklarının ihlal edilmesi, amaçlı eylemlerinden herhangi birine veya hedeflerinden herhangi birine ulaşmasına engel olmayabilir. Ancak, kadın yaşamış olduğu tecavüz olayını genel haklarının, özellikle de iyi-oluşunun ihlali olarak

gördüğünü varsayarsak, şüphesiz ki onurunda bir kayba uğrayacaktır. Bu örnek, yukarıda bahsettiğim faillik ve kişilik arasındaki kavramsal ayrımı bir kez daha göstermeye hizmet etmektedir.

3.3. Rol Ahlakı ve Evrensel Kamu Ahlakı

Her uygulama, uzmanlık ya da kurum, içerisinde kendi rol ahlakını barındırır. Bir ahlak, belirli bir uygulamanın, uzmanlığın ya da kurumun spesifik kapsayıcı rolüyle belirlenir. Böylece, bir polis memurunun rolü, hukuku ve düzeni korumak, kriminal ve suç teşkil eden süreçlere yardım sağlamaktır. Bir gazetecinin rolü, kamu yararını ilgilendiren meselelerde kamuoyunu doğru ve adil bir şekilde bilgilendirmektir. Belirli bir uygulamanın, uzmanlığın ya da kurumun rol ahlakı bu uygulamanın, uzmanlığın ya da kurumun etik düzenlemesi için kendi iç kurallarını ve davranış kollarını belirler. Böylece, belirli bir uzmanlık, endüstri ya da kurum için etik kurallar tipik olarak o uzmanlık, endüstri veya kurumun rol ahlakını yansıtacak ve oluşturacaktır.

Rol ahlakının aksine, Genel Tutarlılık İlkesi argümanı temelinde evrensel kamu ahlakı olarak tesis edilen, fail ve kişi olarak ikili sıfatlarıyla tüm amaçsal faillerin özgürlük ve iyi-oluş haklarına eşit saygı gösterilmesine ilişkin ahlaki gerekliliğe toplu olarak atıfta bulunacağım.

Bazen belirli bir kurumun ya da uzmanlığın rol ahlakı, evrensel kamu ahlakı ile çatışmaya girebilir. Örneğin, bir gazeteci, medya kuruluşu için bir haber elde etme umuduyla bir kişinin mahremiyet hakkını ihlal edebilir. Bu olduğunda, evrensel kamu ahlakı her zaman rol ahlakının önüne geçecektir; çünkü evrensel kamu ahlakı, belirli bir kurumun veya uzmanlığın rol ahlakının gerektirdikleri de dâhil olmak üzere belirli kişisel, mesleki ve kurumsal çıkarlara veya diğer taahhütlere bakılmaksızın herkese eşit şekilde uygulandığı için temeldir.

En nihayetinde, her kurumun ve uzmanlığın rol ahlakı, evrensel kamusal ahlakın ilkelerine ve böylece gerekliliklerine karşı sorumludur çünkü herhangi bir belirli rol ahlakının temel gerekçelendirmesini sağlayan, evrensel kamu ahlakıdır. Rol ahlakının, kurumsal veya uzmanlık rol ahlakının ilk ve temel ahlaki gerekçelendirmesini sağlayan evrensel kamu ahlakı ilkelerini geçersiz kılmasına izin vermek, kendi kendini yenilgiye uğratmak olur.

4. Sanal Dünyaların Etiğine Uygulanan Meta-Etik Çerçeve

Bölüm 3'te, Gewirth'ün üstün ve evrensel ahlak ilkesi olarak Genel Tutarlılık İlkesi argümanının temel özelliklerinin bir özetini, GTİ argümanının onur kavramı etrafında yeniden inşasını ve evrensel kamusal ahlak ile rol ahlakı arasındaki ayrımı içeren

meta-etik bir çerçeve sundum. Meta-etik çerçevenin yerinde olmasıyla, artık bu meta-etik çerçevenin sanal dünyalar etiğine uygulanmasının önemini ve sonuçlarını ana hatlarıyla ortaya koyabilirim. Bu, daha önce Bölüm 2’de bu makale için yaptığım genel argümanda ortaya koyduğum giriş iddialarına rasyonel bir temel ve gerekçe sağlamak için gereklidir.

4.1. Sanal Faillerin Hakları

Bu bölümde, avatarların, gerçek dünyadaki amaçlı faillerin sanal temsilleri ya da sanal uzantıları olarak görülebildiği ölçüde, gerçek dünyadaki oyuncuları gibi sanal dünyada (oyuncularının sanal temsilleri olarak) amaçlı bir şekilde eyleyen ve düşünen avatarların, özgürlük ve iyi-oluş haklarının olduğunu göstermeye çalışacağım. Onlar bu haklara sanal amaçlı faillik temelinde sahiplerdir. Onlar, amaca yönelik eylemde bulunan failer olarak, ilk bakışta bu haklara kesinlikle sahipler. Bununla birlikte, kişi olarak ve özellikle söz konusu öz saygı ya da onurları olduğunda, bu haklara kesinlikle sahiplerdir. Bu haklar elbette sanal dünyaların tasarımcılarını ve yöneticilerini de kapsar çünkü onlar da amaçsal failerdir ve dolayısıyla oyuncular ve avatarları ile aynı genel özgürlük ve iyi-oluş haklarına sahiplerdir.

Amaçsal failliğin ahlaki haklara sahip olmak için yeterli koşul olduğu ve avatarların sanal failliğinin onları gerçek dünyada canlandıran kişilerin failliğinin bir uzantısı olarak görülebileceği ölçüde, amaçsal failliğin gerçek kişilerin mi yoksa avatarların mı olduğu en azından ilke olarak fark etmez. Sanal amaçsal faillik, gerçek kişilerin haklarını tesis etmek için olduğu kadar, avatarların haklarını tesis etmek için de yeterlidir. Bir bakıma, avatarlar (oyuncularının sanal temsilleri olarak) sanal ortamda ikamet eden gerçek kişilerdir.

Avatarların kişisel ve toplumsal onurları bakımından genel haklarına mutlak surette sahip oldukları göz önüne alındığında, sanal dünyaların kodları ve EULA’ları, bu hakların ihlal edilmesine izin verme konusunda asla ahlaki olarak gerekçelendirilemez. Sanal tecavüz sanal bir dünyada gerçekleşebildiği ölçüde (gerçekleşip gerçekleşemeyeceği konusunu açık bırakıyorum), bu, bir avatarın mutlak ahlakının ihlali anlamına gelir ve bu nedenle tecavüze söz konusu sanal dünyanın kodu veya EULA’sı tarafından bir şekilde izin verilmiş olsa bile, ahlaki açıdan itiraz edilebilir olacaktır.

Yine de, özgürlük ve iyi-oluşa dair avatarların ilk bakıştaki haklarıyla ilgili olarak, avatarlar, eğer belirli bir sanal dünyanın kodu ve EULA’sı oyunun bir parçası olarak bu tarz faaliyetlere izin verirse, katledilmemek ve sanal mülklerinin çalınması yönündeki genel haklarından feragat etmeyi seçebilirler.

4.1.1. Birinci İtiraz: Sadece Gerçek Faillerin Hakları Olabilir

Benim argümanıma karşı bir itiraz aşağıdaki gibi olabilir: Avatarlar anlamlı bir şekilde amaçlı failer (AF) olarak görülebilir mi? Sadece oyuncular AF'dir. Avatarlar, yalnızca oyuncularının sanal uzamları olarak AF olamazlar ve dolayısıyla hakları yoktur.

Yukarıdaki itirazı yanıtlamak için öncelikle ahlaki zarara kimin uğradığını araştırmalıyız; oyuncu mu yoksa avatarı mı? Bu da başka bir soruya yol açar: Oyuncu ve avatar arasındaki özdeşlik ilişkisi nedir? Avatar, belki de Gottlob Frege'nin anlam ve referans ayırımında önerdiği gibi, oyuncununkinden farklı bir özdeşlik-anlamı (veya gösterim şekli) ama aynı özdeşlik-referansını mı oluşturuyor? Frege (1984). Özetlemek gerekirse, ahlaki zarar gerçekleştiğinde, oyuncunun mu yoksa avatarın mı hakları ihlal edilmiş ya da zarar görmüştür? Eğer oyuncununkiyse, o hâlde avatarın hakları yoktur ve dolayısıyla bu hakların ihlal edilmesiyle ahlaki zarara uğramaz.

4.1.2. Birinci İtiraza Cevap: Haklar İçin Yer

Haklar, bir talep sahibi ve bir muhatap ile hakların eyleme geçirilebileceği bir dünya alanı (world-space) gerektirir. Avatar A/Oyuncu X'in (AX –muhatap) avatar B/Oyuncu Y'ye (BY –talep sahibi) zarar verdiği bir sanal dünyadaki (SD) ahlaki zararı düşünelim. Ayrıca Y ve X oyuncularının kimliklerinin şeffaf olmadığını varsayalım: Y ve X hem gerçek dünyada (GD) hem de sanal dünyada (SD) birbirlerini bilmemektedirler. Çoğu durumda, bu varsayılan konum olacaktır çünkü avatarların oyuncu kimliklerini birbirlerine açıklamayı seçmeleri (ya da seçmemeleri) yalnızca isteğe bağlıdır. Bizim örneğimizde, oyuncu X ve Y, GD'de iken; avatarları A ve B, SD'dedir. Dünya alanlarının şeffaflığı (DAŞ) nedeniyle, Talep Sahibi-BY, GD'de değil ancak SD'de kendisine verilen ahlaki/manevi zarar için Muhatap-AX'e karşı sadece ahlaki tazminat talep edebilir. Dolayısıyla, Oyuncu Y'nin sanal temsilcisi (talep sahibi) olarak Avatar B, GD'de bunu yapamadığı için SD'de kendisine verilen ahlaki zarar için Oyuncu X'in sanal temsilcisi (muhatap) olarak Avatar A'dan ahlaki tazminat talep edebilir. Özgürlük ve iyi-oluş hakları evrensel olduğundan, SD'lerin Son Kullanıcı Lisans Sözleşmesi (EULA) ve Kodu, bir SD içindeki hak ihlallerinde dava edilebilir ahlaki tazminata izin vermelidir.

Bu nedenle genel etik ilke, DAŞ nedeniyle, tüm SD'lerdeki avatarların, GD'deki oyuncularının sanal uzantıları olarak, bu SD'lerde hem talep sahibi hem de muhatap olarak haklara ve ilgili yükümlülüklerle sahip olduğudur. Dolayısıyla, oyuncuların sanal temsilcileri olarak avatarlar, ilk bakışta failer ve mutlak kişiler olarak özgürlük ve iyi-oluş haklarına sahiptir ve bu haklar SD'lerde uygulanabilir.

Bölüm 4.1.1'de dile getirilen itiraza yukarıda verilen yanıtın, sadece avatar ve oyuncu arasındaki özdeşlik ilişkisinin çok az bir açıklamasına dayandığını ve bununla

kolaylaştırıldığını fark edeceksiniz. Başka bir deyişle, bu itiraza verilen yanıt, oyuncu ve avatar arasındaki özdeşlik-ilişkisine dair tartışmalı ya da sorunlu herhangi bir metafizik açıklamaya dayanmamaktadır. Aslında, argümanımda avatar ve oyuncu ilişkisi için kullandığım sanal temsil, gösterim şekli ya da oyuncunun sanal uzantısı, avatar için bağımsız veya yarı bağımsız bir özdeşlik statüsüne olan her türlü bağlılığı etkili bir şekilde atlamaktadır. Ancak metafiziksel olarak bir şey açıklamaması veya konudan bağımsız olması, böyle bir pozisyonla uyumsuz değildir. Ben sadece avatarlara haklar verirken herhangi bir metafiziksel özdeşlik teorisine dayanmamayı tercih ediyorum çünkü buna gerek yok.

4.1.3. İkinci İtiraz: Şeffaflık Argümanı Avatarlar İçin Nasıl Haklar Tesis Ediyor?

Dünya alanlarının şeffaflığından (DAŞ) çıkan argümanıma karşı muhtemel itiraz şu şekilde olabilir: Şeffaflık argümanı, avatarların haklara sahip olduğunu değil, yalnızca insanların avatarları aracılığıyla faaliyetlerde bulduklarında haklara sahip olduklarını ortaya koyuyor gibi görünmektedir. Bu nedenle, şeffaflık argümanının, avatarların haklara sahip olduğu sonucunu nasıl güvence altına aldığı açık değildir. O hâlde epistemik şeffaflık, avatarlar bazında gerçekleşen (avatarsal) eylemlerin her zaman hakları gerektirdiğini nasıl ortaya koyar? (Bu itirazı, bu bölümün yorumcularından birine borçluyum).

4.1.4. İkinci İtiraza Cevap

Yukarıdaki (1) numaralı itiraza verdiğim yanıtın doğrudan çıkan bu itirazın basit yanıtı, epistemik şeffaflığın sanal dünyalarda hak tesis etmediğidir. Sanal dünyalarda hakları tesis eden şey, avatarları aracılığıyla sanal dünyalarda amaçsal sanal eylemlerde bulunan oyuncuların amaçsal failliğidir. Epistemik şeffaflığın tesis ettiği şey, bu hakların nerede (hangi konumda) talep edilebileceğidir. Oyuncular birbirlerini yalnızca avatarları aracılığıyla tanıdıkları için (bu haklar) gerçek dünyada talep edilemeyeceklerinden, avatarsal amaçlı eylemden kaynaklanan haklar, yalnızca eylemin gerçekleştiği ve hem talep sahiplerinin hem de bu taleplere yanıt verenlerin bulunduğu SD'lerde talep edilebilir. Haklar İçin Yer Argümanı'nın Bölüm 4.1.2'de göstermeye çalıştığı da budur. Basitçe, avatarsal eylemler SD'lerde haklar ve bunlara karşılık gelen yükümlülükler doğurduğundan, bu haklar talep edilmeli ve gerçekleştikleri SD'lerde karşılık bulmalıdır.

4.1.5. Üçüncü İtiraz: Uydurma Bir Dünyada Haklar Nasıl Ortaya Çıkabilir?

Yine de avatarların haklara sahip olduğuna yönelik başka bir itiraz şu şekilde olabilir: Eğer avatarsal alan “uydurma” ise, “uydurma” bir dünya, haklara nasıl yol açabilir? (Bu itirazı bu bölümün yorumcularına borçluyum).

4.1.6. Üçüncü İtiraza Yanıt

Bu itirazın cevabı, bu bölüm boyunca yapılan argümana dayanarak, Gewirth'e göre hakların temeli amaçsal eylemlilik ise, hakların sanal dünyalarda da tıpkı gerçek dünyada olduğu gibi ortaya çıkabileceğidir. Bu bölümdeki ana düşüncem, etik açısından Sanal Dünyaların (SD'ler), her ikisini de etik açıdan ilgili kılan şeyin amaçsal eylemlilik olduğu göz önüne alındığında, etik açıdan doğal dünya kadar gerçek ve ilgili olduğudur. Eğer kişiler SD'lerde avatarları aracılığıyla açıkça yaptıkları gibi amaçsal olarak hareket edebiliyorlarsa, o zaman eylemleri bu SD'lerde hak taleplerine yol açar.

4.2. Sanal Tecavüz: Bungle Olayı

Avatarlara hem fail hem de kişi olarak ikili sıfatları bakımından özgürlük ve iyi-oluş haklarının genel olarak tanınmasına yönelik argümanı inceleyip savunduktan sonra (Bölüm 3.2.2'de tartışılan, failin çifte bakış açısı doğrultusunda), bu bölümde argümanı Mr. Bungle vakasına uygulayarak örneklendireceğim. Julian Dibbell (1999 ve 1993) tarafından rapor edildiği şekliyle davanın gerçekleri özetle şöyledir: Mr. Bungle, LambdaMOO'nun (bizim amaçlarımız doğrultusunda bir SD) oturma odasını ziyaret etmiş ve bir voodoo bebeği kullanarak cinsiyeti belirsiz Exu'yu (LambdaMOO'daki bir başka sanal karakterin adı) ve oda sakinlerinden birini kendisiyle çeşitli cinsel faaliyetlerde bulunmaya zorlamıştır. Daha sonra dikkatini odadaki kadın karakter Moondreamer'a çevirmiş ve onu, aralarında kendi kasık kollarını yedirdiği Exu'nun da bulunduğu odada bulunan diğer kişilerle istenmeyen ve istemsiz ilişkilere girmeye zorlamıştır. Daha sonra Moondreamer'ı birkaç parça çatal bıçak kullanarak kendisine cinsel tacizde bulunmaya zorlamıştır. Mr. Bungle, Exu ve Moondreamer karakterlerine yönelik cinsel saldırılarını, ancak odada bulunan başka bir karakter olan Iggy'nin araya girmesi ve sonunda voodoo bebeğinin güçlerini etkisiz hâle getirerek Mr. Bungle'ı güçsüzleştirmesiyle durdurdu.

Dibbell tarafından anlatılan olay elbette gerçek dünyada değil, sadece LambdaMOO'nun oturma odası olan sanal ortamda gerçekleşmiştir. Dibbell'in belirttiği gibi (1999, 1993),

Mr. Bungle'in saldırısı gerçek hayatta gerçekleştiği ölçüde, kuklaların ve sahenin dijital kod ve yaratıcı yazı parçacıklarından daha önemli bir şeyden yapılmadığı

bir tür Punch-and-Judy gösterisi olarak gerçekleşti. O gece Bungle'ın arkasındaki kuklacı, New York Üniversitesi'ndeki bir bilgisayardan MOO'ya giriş yapan genç bir adamdı. Diğerlerinin bildiği kadarıyla Al Gore'un kayınvalidesi de olabilirdi ve Bungle'ın senaryosunu o gece istediği şekilde yazabilirdi. Mr. Bungle'ın aziz bir gülümsemeye oturma odasının tavanında melek gibi süzülüp aşağıdaki herkesin başına neşe ve şeker öpücükleri yağdırdığı mesajını yazdırmak için bir komut gönderebilirdi ve o sırada veritabanının #17 numaralı alt programından (a/k/a "oturma odası") çıktı alan herkes ekranlarında bu cümleyi görebilirdi. Bunun yerine, kullanıcılarının gerçekte yazmadıkları eylemleri diğer karakterlere atfetmek gibi pek de ahlaki olmayan bir amaca hizmet eden bir alt program olan "voodoo bebeğine" yönelik sadist fanteziler yazdı. Böylece Haverford, Pensilvenya'da yaşayan ve MOO'daki hesabı Moondreamer adını verdiği bir karaktere bağlı olan bir kadına, istemediği hâlde kelimeleri okuma fırsatı verildi. Moondreamer, sanki onun iradesi dışında gerçekleşiyormuş gibi, kışına bir biftek bıçağı saplar ve ortaya büyük bir sevinç çıkar. Mr. Bungle'ın uzaktan kötü kötü güldüğünü duyarsınız. Böylece, belki de hayal gücünde bir tanrının cinsiyetlendirilmiş bedeninin yüklerinden özgürlüğünü tatmak amacıyla kendisine Exu adlı karakteri yazmış olan Seattle'daki kadın, tanrıların habercisi, kavşakların ve iletişimin efendisi Exu'nun, bedenlenmiş dişilere özgü bir aşağılanmaya maruz kaldığı benzer şekilde kurgulanmış cümleleri okumak zorunda kaldı (Julian Dibbell'in *My Tiny Life*, 1998 adlı kitabının 1. bölümünden, ilk olarak *Village Voice*, Aralık 1993'te yayınlanmıştır).

Exu ve Moondreamer'a yapılan cinsel saldırının bir sonucu olarak ve LambdaMOO'nun daimi üyeleri ve teknisyen-sihirbazları arasında günlerce süren titiz tartışma ve istişarelerden sonra, Mr. Bungle, SD dilinde "toated" edildi (bu kelime sanal dünyalarda bir karakterin trolleme, hile yapma veya uygunsuz davranışlarda bulunma gibi nedenlerden yasaklanması veya engellenmesi anlamında kullanılır) ve karakteri ortadan kaldırılarak (LambdaMOO hesabı iptal edilerek) LambdaMOO'dan sürüldü –Bu, bir SD'de idam cezasına en yakın şeydir.

Exu karakterinin arkasındaki gerçek kişiyle (Seattle'da yaşayan bir kadınla) konuşan Dibbell, kadının LambdaMOO'daki sosyal sorunlar forumunda Mr. Bungle'ın, avatari Exu'ya yönelik cinsel saldırısıyla ilgili sert eleştirilerini yayınlarken, travma sonrası gözyaşlarının yüzünden aşağı aktığını kendisine söylediğini bildirmektedir. Dibbell'e göre bu, "kelimelerin duygusal içeriğinin sadece bir kurgu olmadığını kanıtlamaya yetecek kadar gerçek hayattan bir olguydu" (1998, 1993). Şöyle devam ediyor:

Sanal gerçeklik ve onun gelenekleri bizi Exu ve Moondreamer'in kendi oturma odalarında vahşice tecavüze uğradıklarına inandırırken, burada kurban Exu, Mr. Bungle'ı "medeniyet" ihlali nedeniyle azarlıyordu. Öte tandan gerçek hayat, olayın sadece Zindanlar ve Ejderhalar'ın serbest biçimli bir versiyonundaki bir bölüm olduğunda, sembolik gerçeklikle sınırlı olduğunda ve hiçbir oyuncunun hayatını, uzuvlarını veya maddi refahını tehdit etmediğinde ısrar ederken, şimdi burada oyuncu Exu, Mr. Bungle'ın parçalanması için mağdur ve içten çağrılar yapıyordu. RL'nin (GD'nin) ışıklarına göre gülünç derecede aşırı, VR'nin (SD'nin) ışıklarına göre ise ne yazık ki yetersiz olan Exu'nun tepkisinin tonu, ancak aralarındaki uğultulu, uyumsuz boşlukta anlam kazanıyordu (Julian Dibbell'in *My Tiny Life*, 1998, ilk olarak *Village Voice*, Aralık 1993'te yayınlanan kitabının 1. bölümünden).

Bu dokunaklı pasaj, bize bu vakayı yukarıda özetlenen meta-etik çerçeve içinde, onu etiği açısından inceleme fırsatı vermektedir. Exu'nun Mr. Bungle'ı, alıntılanan pasajda atıfta bulunulan "medeniyet" ihlali nedeniyle kınaması, aslında uygun ve doğru etik tepkidir. Exu ve Moondreamer'in cinsel ihlali gerçekten de bir medeniyet ihlaliydi çünkü nezaket ve daha genel olarak insan medeniyeti, ister gerçek dünyada ister LambdaMOO gibi sanal bir dünyada olsun, kişilerin hem bireyler hem de kendi topluluklarının üyeleri olarak ve Exu ve Moondreamer örneğinde LambdaMOO topluluğunun üyeleri olarak, sahip oldukları devredilemez onur haklarına dayanmaktadır. Dibbell, Exu'nun yanıtının belki de "RL'nin (GD'nin) ışıklarına göre gülünç derecede aşırı ve VR'nin (SD'nin) ışıklarına göre ne yazık ki yetersiz olduğunu öne sürerken, [onun] tonu sadece aralarındaki uğultulu, uyumsuz boşlukta anlam kazanıyor" Exu'nun yanıtının hem gerçek dünyada hem de sanal dünyada mükemmel bir anlam ifade ettiğini iddia etmek istiyorum çünkü sanal dünyalar ile gerçek dünya arasında ahlaki bir boşluk yoktur; en azından olmaması gerekir.

Bölüm 4.1.2'de tartışıldığı üzere, haklar bir talep sahibi ve bir muhatap ile bu hakların kullanılabilmesi ve eyleme geçirilebileceği bir dünya alanı gerektirir. Mr. Bungle davasında talep sahipleri Exu ve Moondreamer, muhatap ise isteksiz de olsa Mr. Bungle'dır. Eğer (a) Exu ve Moondreamer'in Mr. Bungle'ın kendilerine yönelik cinsel içerikli eylemleri sonucunda haklı olarak aşağılanmış ve incinmiş hissettiklerini kabul edersek, o zaman (b) bu eylemlerin LambdaMOO dünya alanında gerçekleştiği ve ayrıca (c) dünya alanlarının şeffaflığı (DAŞ) nedeniyle bu haklar gerçek dünyada talep edilemez veya yanıtlanamaz ancak yalnızca bu eylemlerin gerçekleştiği ve hem talep sahiplerinin hem de muhatapın mevcut olduğu ve birbirlerini tanıdıkları sanal dünyada talep edilebilir, o zaman (d) exu (oyuncu-avatar) ve Moondreamer'in

(oyuncu-avатар) özgürlük ve iyi-oluş hakları olduğu ve (e) bu hakların, özellikle asgari derecede saygıya layık kişiler olarak onurlarıyla ilgili olduğu için, Mr. Bungle tarafından ihlal edildiği sonucuna varabiliriz.

Bu ihlalin bir sonucu olarak, Mr. Bungle "toaded" edilerek veya Lambda-MOO'dan sürgün edilerek cezalandırıldı. Burada Mr. Bungle'a verilen cezanın aşırı olup olmadığını tartışmayacağım çünkü bu, makalenin mevcut kapsamının çok ötesine geçmektedir. Bu sadece makaledeki ana argümanı, yani sanal dünyalardaki avatarların gerçek dünyadaki oyuncularını kadar hem faillikleri hem de kişilikleri açısından özgürlük ve iyi-oluş haklarına sahip olduklarını ve bu hakların SD'lerin dünya alanlarında uygulanabilir olduğunu göstermektedir. Dibbell, Mr. Bungle'ın "bir MOO suçu işlediğini ve eğer varsa cezasının MOO aracılığıyla verileceğini" belirtmektedir (Dibbell 1999, 1993). Dibbell, yukarıdaki Mr. Bungle vakasına ilişkin analizime daha fazla retorik destek sağlıyor gibi görünen aşağıdaki açıklamayı doku-naklı bir şekilde yapıyor:

Daha önce sanal tecavüzü ciddiye almakta zorlanırken, şimdi bunu nasıl ciddiye almadığımı hatırlamakta zorlanıyordum (1998, 1993).

5. Son Sözler

5.1. Sanal Rol Ahlakı ve Evrensel Kamu Ahlakı

Önemli ve öncelikli bir koşul, bir sanal dünyanın kodu ve EULA'sının her zaman Genel Tutarlılık İlkesi'nin (GTİ) gereklilikleriyle tutarlı olması ve bunlara aykırı olmaması, özellikle de tüm avatarların/oyuncuların kişi olarak onurları nedeniyle sahip oldukları mutlak özgürlük ve iyi-oluş hakları için geçerli olmasıdır. Dolayısıyla bir sanal dünyanın Kodları veya EULA'sı, kendisi için GTİ tarafından desteklenen evrensel ahlaka aykırı bir rol ahlakı yaratmakta asla haklı değildir. İkincisi, evrensel ve temel olduğu için, en yüce ahlak ilkesi olarak GTİ'ye dayandığından, her zaman ahlaki önceliğe sahip olacak ve sanal dünyanın Kuralları ve EULA'sı tarafından örneklenen etkileşim yasaları buna izin verse bile, örneğin sanal tecavüze veya ırksal aşağılamaya izin veren herhangi bir sanal dünyanın rol ahlakını geçersiz kılacaktır. Başka bir deyişle, bir sanal dünyanın etkileşim yasalarının kendileri GTİ ile tutarlı olmalı ve GTİ'ye aykırı olmamalıdır.

5.2. Sanal Haklar Evrensel Haklardır

Sanal dünyalardaki avatarların hakları, gerçek dünyadaki muadil oyuncuların hakları gibi, her zaman ve her yerde geçerli olan evrensel haklardır. Dolayısıyla bir avatar ve gerçek dünyadaki muadili oyuncu; Çin'de, Kenya'da, Suudi Arabistan'da, Irak'ta, Avrupa'da, Amerika'da, Avustralya'da ya da dünyanın herhangi bir yerinde veya siber

uzayda ikamet etmelerine bakılmaksızın aynı evrensel özgürlük ve iyi-oluş haklarına sahiptir. Elbette bu hakların bireysel ve kolektif hedeflere ulaşmak için nasıl kullanılacağı veya uygulanacağı kişiden kişiye, yerden yere değişebilir. Ancak, Gewirth'ün GTİ argümanının ve benim bunu onur kavramı etrafında yeniden yapılandırmamın açıkça gösterdiği gibi, özgürlük ve iyi-oluş tüm eylemlerin gerekli özellikleri olduğundan, hem gerçek hem de sanal tüm amaçsal failer için bu gerekli özelliklere yönelik evrensel hakların temelini oluştururlar; çünkü bunlar olmadan ne evrende ne de metaverse'te hiçbir amaçsal eylem mümkün olmaz.

6. Sonuç

Makalenin sonucu şu şekildedir: Avatarlar, en azından asgari düzeyde, kullanıcılarının sanal temsilleri veya sanal gösterim şekilleri olarak, özgürlük ve refah haklarına sahiptir. Bu haklar, sanal dünyaların şeffaflığı sayesinde, gerçek dünyada uygulanamazken sanal dünyalarda uygulanabilirler. Dolayısıyla, gerçek dünya ve sanal dünyalar arasında ahlaki bir süreklilik ve geçişkenlik söz konusudur - gerçek dünya ve sanal dünyalar arasında bir ahlaki sihirli çember bulunmamaktadır. Avatarların hakları, yani sanal haklar, evrensel ve dolayısıyla globaldir. Bu haklar, ilk bakışta amaçsal faillik bakımından geçerlidir ve hem gerçek dünyada hem de sanal dünyada kişisel onur açısından mutlaklıdır. Evrensel Kamu Ahlakı (EKA) - bir bilgi teknolojileri temelli evrensel ahlak, hem gerçek dünya hem de sanal dünyalar için geçerlidir ve bu iki ahlak türü çatıştığında, her zaman herhangi bir sanal dünya veya gerçek dünyadaki rol ahlakını geçersiz kılar. Bu nedenle, sanal dünyaların EULA'ları ve kodları, avatarların/oyuncuların hem kişisel hem de toplumsal onurları üzerinde sahip oldukları mutlak haklar bakımından her zaman EKA'ya uygun olmalıdır.

Referanslar

- Balkin, M. J. (2006). Law and liberty in virtual worlds. In M. J. Balkin & S. B. Noveck (Eds.), *The state of play: Law, games, and virtual worlds*. New York University Press.
- Bartle, R. A. (2006). Virtual worldliness. In M. J. Balkin & S. B. Noveck (Eds.), *The state of play: Law, games, and virtual worlds*. New York University Press.
- Beylevel, D. (1991). *The dialectical necessity of morality: An analysis and defense of Alan Gewirth's argument to the principle of generic consistency*. University of Chicago Press.
- Castronova, E. (2006). The right to play. In M. J. Balkin & S. B. Noveck (Eds.), *The state of play: Law, games, and virtual worlds*. New York University Press.

- Consalvo, M. (2005). Rule sets, cheating, and magic circles: Studying games and ethics. *International Review of Information Ethics*, 3(06/2005), 7–12.
- Copier, M. (2005). Connecting worlds: Fantasy role-playing games, ritual acts and the magic circle. In *Proceedings of Digital Research Association (DiGRA) 2005 Conference: Changing Views-Worlds in Play*. University of Vancouver.
- Dibbell, J. (1993). *My tiny life*. Owl Books.
- Fairfield, J. (2009). The magic circle. *Vanderbilt Journal of Entertainment and Technology Law*, 11(4), 823–840.
- Frege, G. (1984). On sense and meaning. In B. McGuinness (Ed.), *Collected papers on mathematics, logic and philosophy*. Basil Blackwell.
- Gewirth, A. (1978). *Reason and morality*. University of Chicago Press.
- Gewirth, A. (1982). *Human rights: Essays on justification and applications*. University of Chicago Press.
- Huizinga, J. (1955). *A study of play element in culture*. Beacon.
- Kant, I. (1981). *Grounding for the metaphysics of morals*. Hackett Publishing Company.
- Koster, R. (2006). Declaring the rights of players. In M. J. Balkin & S. B. Noveck (Eds.), *The state of play: Law, games, and virtual worlds*. New York University Press.
- Montola, M. (2005). Exploring the edge of the magic circle: Defining pervasive games. In *Proceedings of Digital Arts and Culture*. IT University in Copenhagen.
- Spence, E. H. (2006). *Ethics within reason: A neo-Gewirthian approach*. Lexington Books.

Translation from English to Turkish

İyi Oluşun Unsurları

The Elements of Well-Being

Author / Yazar: Brad Hooker / University of Reading

Translators / Çevirmenler: Kaan Tuncay Erdaş, Zeynep Şahin / Bilkent Üniversitesi

Öz

Bu makale, iyi oluşun temel unsurlarının çoğul, kısmen nesnel ve birbirinden ayrılabilir olduğunu iddia etmektedir. Makale; bu unsurların haz, arkadaşlık, kayda değer başarı, önemli bilgi ve özerklik olduğunu, ancak ne güzelliğin takdir edilmesinin ne de ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürülmesinin bağlantılı olmadığını savunmaktadır. Makale, iyi oluş halinin artırılması için refah unsurlarının birleştirilmesi gerektiği görüşüne bir karşı argüman sunmaktadır. Son kısımda ise, iyi oluş hakkında söylenebilecek önemli her şey bu ayrılabilir unsurlara indirgenebileceği için iyi oluş veya kişisel değer kavramının nihai olarak önemsiz olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır.

Açıklamalar

Ben de birçok filozof gibi “iyi oluş” terimini “refah”, “kişisel değer” ve “bireysel fayda” ile eş anlamlı olarak ele alacağım. İyi oluş için yapılan katkıları yarar veya kazanım olarak adlandırıyorum. İyi oluştan eksiltelenleri ise zarar, kayıp veya bedel olarak tanımlıyorum. İyi oluşun unsurları hem fayda hem de refaha katkı sağlayan unsurlardır.

Bazen ereksel değer* olarak da adlandırılan içsel değer ile araçsal değer arasındaki fark kesinlikle önemlidir. Para, ilaç ve uyku sadece araçsal değere sahip şeylere örnek olarak gösterilebilir. Bu makale içsel değerlere odaklanacaktır. İyi oluşa katkıdan bahsederken araçsal olmayan katkıları, yani sadece başka şeylere araç oldukları için iyi olan şeylerin aksine içsel olarak bizler için iyi olan şeyleri kastediyorum. Bu makalenin odak noktası, bir kişinin refahına araçsal olmayan katkıları neyin oluşturduğu sorusudur. Şüphesiz, tartışacağım tüm değerlerin araçsal bir değeri vardır. Ancak ben bu değerlere araçsal faydalarından dolayı değil, iyi oluşun unsurları olarak odaklanacağım.

Hazcılık

Hazcılık, iyi oluşun acılardan arındırılmış hazlar olduğu kuramıdır. Hazlar, diğer nedenlerden ziyade sadece deneyimsel niteliklerinden dolayı çekici bulunan deneyimlerdir. Acılar ise başka nedenlerden dolayı değil, deneyimsel niteliklerinden dolayı kaçınılan deneyimlerdir¹.

Deneyimsel niteliğe odaklanmak, hazların ve acıların belirleyici bir özelliğini açığa çıkarır, zira bunlar içebakışsal olarak ayırt edilebilir fakat bu gerçekten ayırt edildikleri anlamına gelmemektedir. Hayatındaki en önemli projede başarısız olan ama bu başarısızlığı asla öğrenemeyen bir kişi hayal edin. Örnek olarak yataının son beş yılını Madeleine McCann adlı bir çocuğun nasıl ve neden kaybolduğunu bulmaya çalışarak geçiren amatör bir dedektif düşünün. Dedektif davayı çözmeye yarayan çok önemli bir keşif yaptığını düşünerek ölmüştür. Oysaki, gerçekte onun bu “keşfinin” son derece yanlıştır. Başarısız olduğunu öğrenemediği için onun tecrübe ettiği haz; projenin başarılı olma durumundaki hazzı ile aynıydı. Hazcılar, bir yaşam projesinin başarısızlığa uğramasının kendi içinde kişinin refahını azaltmadığını ileri sürerler. Onlar için kişinin refahını belirleyen tek şey kişinin iç dünyasında nasıl hissettiğidir. Kişinin iç dünyasında nasıl hissettiği ise kısmen onun arzularının tatmin olup olmamasıyla ilişkili olabilir. Onun iç dünyasından hissettikleri arzularının muhakkak gerçekleşip gerçekleşmediğine bağlı değildir. (Yakın dönemdeki hedonizm savunmaları için bkz. Feldman, 2004 ve Crisp, 2006, bölüm 4.)

İçgözlemsel olarak ayırt edilebilirliğin haz için gerekli olduğunu ve kişinin projelerindeki başarısının ise gerekli olmadığını iddia ettim. İster küçük bir çocuğun nasıl ve neden aniden kaybolduğunu bulmak gibi nispeten özel bir proje, ister birçok iyi arkadaşının olması; bilim, tarih ve metafizik hakkında bilgili sahibi olmak veya kalıcı değeri olan şeyler yaratmak gibi daha karmaşık, genel hedefler olsun; bu durum yine de geçerlidir. Yeterince iyi arkadaşı olduğuna, bilim, tarih ve metafizik konularında bilgili ve kalıcı değere sahip şeyler yarattığına inanan birini ele alalım. Bu kişinin hayatından bir miktar memnuniyet duyması muhtemeldir.

Belki de bu tür bir memnuniyet en önemli haz türüdür (Sumner, 1996, bölüm 4). Bununla birlikte, bu tür bir hazzı elde etmek, iyi arkadaşlara duyulan arzuların; bilim, tarih ve metafizik konularında bilgiye duyulan arzuların ve yaratıcı başarının gerçekten gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda yanıltılmış olma durumunda dahi mümkündür. Kişinin hayatından memnun olması, hayatında memnun hissedip hissetmemesi haricinde hemen hemen her şey hakkında yanılığında olmasıyla uyum içerisindedir.

¹ Burada özellikle anonim hakemlere yazdıkları ifadeler için minnettarım.

Arzu Tatmini

Refahla ilgili bir diğerk temel görüş ise kişinin iyi oluşunun, duyduğu arzuların yerine getirildiğini bilip bilmemesinden bağımsız olarak arzularının tatmin edilmesi ile oluştuğunu savunur. Bu görüş, genellikle iyi oluşun 'arzu tatmini teorisi' olarak adlandırılır.

Hazcılığa karşıt olarak arzu tatmini kuramı lehindeki temel argüman, birçok insanın kişisel çıkar kaygısının kendi hazlarının, acılarının, keyiflerinin ve hayal kırıklıklarının ötesine geçmesidir (Nozick, 1974, özellikle s. 43). Örneğin, pek çok insan gerçeği bilme konusunda (özellikle de diğerk arzularının gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda) keyifli bir cahilliktense daha kuvvetli bir kişisel çıkar kaygısına sahiptir.

Arzu tatmini kuramına karşı öne sürülen temel argümana göre, bazı arzular o kadar tuhaftır ki, bunların tatmin edilmesi, o duygulara sahip olan insanlar için başlı başına bir fayda sağlamayacaktır. Bu durum; sözkonusu insanların arzularının tatmin olduğuna inanmaktan duydukları haz, onlar için bir fayda teşkil etse bile geçerlidir. Seramik bir fincan tabağına sahip olmak, cadde boyunca uzanan çimlerdeki tüm yaprakları saymak isteyen veya mümkün olduğunca çok sayıda radyoyu açmak isteyen birini düşünün (Anscombe, 1958, s. 70; Rawls, 1971, s. 432; Quinn 1993, s. 236). Varsayalım ki bu kişi tüm bunları kendi iyiliği için, yani araçsal olmayan (içsel değer) şeklinde istiyor. Sezgisel olarak, bu tür arzuların tatmininin başlı başına bu kişiye herhangi bir faydası olmayacağını düşünürüz.

Objektif Liste Kuramı

Refahın üçüncü kuramı hazzın bir fayda teşkil ettiği konusunda hazcılık ile hemfikirdir. Bu üçüncü kuram ile hedonizmin ayrıştığı nokta, refahın tek bir unsura mı yoksa birden fazla unsura mı sahip olduğu sorusudur. Üçüncü kuram, başka şeylerin de yarar teşkil ettiğini iddia etmektedir. Örnek olarak önemli konular hakkında bilgi, arkadaşlık, kayda değer başarı ve özerklik verilebilir. Derek Parfit (1984, s.493-502) bu teoriyi, "objektif liste teorisi" olarak adlandırmış olsa da teori genellikle "liste teorisi" olarak kısaltılmaktadır. Objektif liste teorisine göre bir yaşam; haz, önemli konular hakkında bilgi sahibi olma, arkadaşlık, kayda değer başarı ve özerklik içerdiği ölçüyle orantılı şekilde refah içermektedir. Yukarıda sıralanan değer dışındaki unsurlara ilişkin arzuların gerçekleştirilmesi ve haz dolu bir yaşam, bu değerlerden yoksun olmasından kaynaklı düşük kaliteli olabilir (tartışma için bakınız Griffin, 1986, s. 29-35, 58-72; Crisp, 1997, bölüm 3.).

Bir başarıyı diğerkinden önemli hale getiren nedir? Thomas Hurka (1993, bölüm 8-1; 2011, bölüm 5) geniş kapsamlı ve zor elde başarıların, dar kapsamlı ve kolay elde

edilebilir olanlardan daha önemli olduğunu son derece ikna edici bir şekilde savunmaktadır. Kuşkusuz, daha dar kapsamlı ve daha kolay elde edilen bir başarı; daha kapsamlı ve zor elde edilen bir başarıdan daha fazla yarar sağlayabilir. Çünkü dar kapsamlı olan size daha büyük bir haz getirebilir, arkadaşlıklarınızı geliştirmenize yardımcı olabilir veya size daha fazla öğrenme imkânı sunabilir. Başka bir deyişle, içsel değerinin yanı sıra araçsal değeri de göz önünde bulundurulduğunda, daha dar ve daha kolay elde edilen bir başarı, daha geniş ve daha zor elde edilene kıyasla sizin için daha faydalı olabilir. Ancak başarıların araçsal faydalarını göz ardı ettiğimizde geniş kapsamlı ve zor elde edilenlerin dar kapsamlı ve kolay olanlardan daha önemli olduğu sonucuna varmalıyız.

Aynı şekilde, Hurka'nın (1993, bölüm 8-10; 2011, bölüm 4) argümanları doğrultusunda, kapsamlı ve açıklayıcı bir bilginin; dar ve sığ bir bilgiden daha değerli olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, fiziğin, biyolojinin veya metafiziğin temel gerçeklerine ilişkin bir bilgi, otuz üç yıl önce belirli bir aydaki belirli bir futbol takımının orta oyuncularının vuruş ortalamalarına ilişkin bir bilgiden daha değerlidir. Ancak kendinizle ya da sizinle yakından bağlantılı olan şeyler hakkında bir bilgiye sahibi olmak, bazı durumlarda sizinle özel bir bağlantısı olmayan şeyler hakkındaki genel bilgilere kıyasla size daha çok fayda sağlayabilir. Kendinizle ilgili önemli gerçekleri bilmek (benlik bilgisi); fizik, biyoloji, metafizik veya diğer insanlar hakkındaki genel doğruları bilmekten daha önemli bir refah unsurudur. Örneğin, kendi başarısızlıklarınızı bilmek diğer insanların başarısızlıklarını bilmekten daha önemlidir. Öte yandan, bir şeyin sadece sizin için değil herkes için doğru olduğunu bilmek, size yalnızca kendiniz hakkındaki gerçeği bilmekten daha büyük bir fayda sağlayacaktır.

Hangi tür başarı ya da bilginin bir iyi oluş unsuru olarak daha değerli olduğu sorusundan daha tartışmalı olan ise özerkliği tam olarak neyin meydana getirdiği sorusudur. Özerklik yalnızca kişinin eylemlerinin sahip olmayı arzuladığı arzular tarafından yönlendirilmesinden mi ibarettir? Yoksa özerklik, kişinin kararlarının kendi değer yargıları tarafından yönlendirilmesinden mi ibarettir? Yoksa özerklik, kişinin değer yargılarının bizzat kendisinin otonom olarak üretmiş olmasını mı gerektirir? Ya da özerklik, kişinin değer yargılarının en azından asgarî düzeyde mantıklı olmasını mı gerektirir?

Bu sorular büyüleyicidir, fakat ne yazık ki burada ele alınması mümkün olmayan sorulardır. Bundan dolayı, bir cevap varsaymam gerekmektedir. Bu cevaba göre, bir kişinin hayatında aralarından seçim yapacağı önemli seçeneklerinin olması, seçimlerinin kişisel değerlerini yansıtması ve kendi değer yargılarının asgari düzeyde man-

tıklı olduğu (yani değerlerini her zaman dikkate almadan kabul etmek yerine en azından bir kere değerlendirmesi) ölçüsünde özerklik içermektedir. Jack, Jill'in sahip olduğu önemli seçenekler setini önemli ölçüde kısıtlarsa veya değer yargılarını kontrol ederek onun seçimlerini kontrol ederse, Jill özerklikten yoksun olacaktır. Aynı durum, bir beyin hasarı ya da akıl hastalığının Jill'in değer yargılarını etkilemesi veya bunları değerlendirebilmesini engellemesi halinde dahi geçerli olacaktır.

Şimdi, herhangi bir varsayılan değerın objektif listesinde bir öge olup olmadığını nasıl tespit edebiliriz? Bunun için şu tür bir düşünce deneyine başvurabiliriz. Bir kişi için olabildiğince birbirine benzeyen iki olası yaşam hayal ederiz ancak bu hayatlardan biri diğerinden daha fazla olası değer içerir. Ardından, olası değeri daha fazla barındıran hayatın, onu yaşayan kişi için diğer hayattan daha faydalı olup olmayacağını düşünelim. Eğer doğru cevap hayır ise, o zaman söz konusu olası değer kesinlikle refahın bir unsuru değildir. Öte yandan, eğer doğru cevap bunun yerine olası değerın daha fazla olduğu yaşamın daha faydalı olduğu yönündeyseniz, o zaman bu yaşamın daha faydalı olmasının doğru açıklamasının ne olduğunu sorgularız. Muhtemel açıklamalardan biri, söz konusu potansiyel değerın gerçekten de bir refah unsuru olduğudur.

Haz

Açıklayıcı bir örnek verelim. Mümkün olduğunca birbirine benzeyen iki olası yaşam hayal edelim, ancak bu yaşamlardan biri diğerinden daha fazla miktarda 'saf haz' içeriyor olsun. İki olası yaşamda da tek değişken iki olası hayattaki saf haz miktarı olacak şekilde, her şeyi mümkün olduğunca eşit tutmaya çalışıyoruz. Ardından, daha büyük miktarda saf haz içeren hayatı yaşayan kişinin yaşamının, daha az miktarda saf haz içeren fakat mümkün olduğunca benzer bir hayat yaşayan kişinin yaşamından daha faydalı olup olmayacağını düşünelim. Eğer doğru cevap, daha fazla miktarda saf haz içeren yaşamın daha az miktarda saf haz içeren yaşamdan daha faydalı olmayacağı ise, o zaman saf haz iyi oluşun bir unsuru değildir. Öte yandan, eğer doğru cevap daha fazla miktarda saf haz içeren yaşamın daha faydalı olduğu ise, o zaman bu yaşamın daha faydalı olmasının doğru açıklamasının ne olduğunu sorgulamamız gerekir. Saf hazzın gerçekten de refahın bir unsuru olduğuna dair açıklama kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Bu olası açıklamanın doğru olabilmesi için karşıt olası açıklamaların hatalı olması gerekmektedir. Belki de en önde gelen karşıt olası açıklama, hipotez gereği karşılaştırılan iki yaşamın, birinin diğerinden daha fazla miktarda saf haz içermesi dışında mümkün olduğunca birbirine benzemesine rağmen, bu olası yaşamlardan birinin daha fazla miktarda saf haz içermesinin diğer değerlerin seviyelerindeki

farklılıkları beraberinde getirdiği ve bu farklılıkların olası yaşamlardan birinin diğerine üstünlüğünü açıklayan şey olduğudur. Kısacası, düşünce deneyimiz sadece bir değişkeni izole etse de karşıt olası açıklama diğer değişkenlerin sadece ortadan kaldırılamaz değil, aynı zamanda çok önemli olduğunu iddia etmektedir.

Bu karşıt açıklamaya bir örnek verelim. Bu açıklama, daha fazla miktarda saf haz içeren yaşamın, ekstra saf hazzın kaynakları olarak daha fazla miktarda kayda değer başarı, arkadaşlık, önemli bilgi, özerklik de içermesi gerektiği önerisiyle başlar. Bu rakip açıklama ardından, daha büyük miktarda saf haz içeren yaşamın, onu yaşayan kişi için daha az miktarda saf haz içeren yaşamdan daha faydalı kılan şeyin ekstra saf haz değil, daha büyük miktarda kayda değer başarı, arkadaşlık, önemli bilgi veya özerklik olduğunu ekler.

Bu rakip açıklama yanlış bir varsayımdan yola çıkmaktadır. Daha çok miktarda saf haz içeren yaşamın, ekstra saf hazzın kaynakları olarak daha fazla miktarda kayda değer başarı, arkadaşlık, önemli bilgi veya özerklik de içermesi gerektiği varsayımdır. Bu varsayım yanlıştır çünkü ekstra haz önemsiz bir başarıdan, önemsiz bir bilgiden, yanlış inançlardan ya da fizyolojik dürtülerin tatmininden kaynaklanmış olabilir. Saf hazzın kaynağı önemsiz, yanlış algılanmış ya da sadece fizyolojik olabilir. Bir saf haz kaynağının, iyi oluşun bir unsuru olması bir yana, kendi başına değerli bir şey olmasına gerek yoktur.

O halde, saf hazzın kesinlikle iyi oluşun bir unsuru olduğu sonucuna varabiliriz. Bu, neden daha fazla miktarda saf haz içeren bir yaşamın onu yaşayan kişi için bu yaşamın daha az miktarda saf haz içermesi dışında birincisine mümkün olduğunca benzeyen başka bir olası yaşamdan daha faydalı olacağına en iyi açıklamasıdır.

Saf hazzın iyi oluşun bir unsuru olduğu tezinin pek çok insana apaçık göründüğünün farkındayım. Ancak, saf hazzı apaçık değerli bulmayan bazı kişiler de var. Yukarıdaki argümanım hedef kitlesi de onlardır. Bu makalenin ilerleyen bölümlerinde, saf hazzın yalnızca değerli bir faaliyet sırasında elde edildiğinde değerli olduğunu düşünen insanlara yönelik bir argüman yer almaktadır.

Kayda Değer Başarı

Yukarıdaki argümanın yapısı, iyi oluşun diğer aday unsurlarına da uygulanabilir. Şimdi bunu kayda değer başarıya uygulayalım. Bir kişi için birbirine benzeyen iki muhtemel yaşam hayal ediyoruz fakat bu yaşamlardan birisi diğerine göre daha fazla kayda değer bir başarı içermektedir. Mümkün olan iki yaşamın içindeki tek değişkeni kayda değer başarı olacak şekilde ele alarak her şeyi olabildiğince eşit tutmaya çalışıyoruz. Ardından, hayatı yaşayan kişi için daha büyük miktarda kayda değer başarı içeren yaşamın, daha az miktarda kayda değer başarı içeren fakat bunun

dışında mümkün olduğunca aynı olan yaşamdan daha faydalı olup olmadığını düşün-
nelim. Eğer doğru cevap hayır ise, kayda değer başarı iyi oluşun unsuru değildir.
Diğer taraftan, bana göre doğru cevap daha büyük miktarda kayda değer başarı içeren
hayatın diğerine göre her şeyin mümkün olduğunca benzer olduğu ama daha az
miktarda kayda değer başarı içeren yaşamdan daha faydalı olduğudur.

Peki, bu yaşamın daha faydalı olmasının en iyi açıklaması nedir? Sunulabilecek
açıklamalardan biri, kayda değer başarının gerçekten de iyi oluşun unsurlarından biri
olmasıdır. Karşıt olası açıklama daha büyük miktarda kayda değer başarı içeren
yaşamın daha fazla saf haz, arkadaşlık, önemli bilgi veya özerklik içermesini var-
sayarak başlar. Bu varsayımdan yola çıkarak bu karşıt açıklama, daha fazla kayda
değer başarıya sahip bir hayatı yaşayan kişi için daha faydalı kılan etmenin fazladan
kayda değer başarı değil, daha büyük miktarda hazzın, arkadaşlığın, önemli bilginin
ve özerklik olduğunun sonucuna varır.

Daha büyük miktarda kayda değer başarı içeren yaşam; sıklıkla daha az
miktarda kayda değer başarı içeren yaşama göre daha fazla haz, arkadaşlık, önemli
bilgi veya özerkliğe sahiptir. Ancak bu her zaman doğru değildir. Bazen insanlar
hazzı, arkadaşlığı ve önemli bilgiyi kayda değer başarı uğruna feda etmektedirler.
Gerçekten de hedefe yönelik bir saplantı, hedefe ulaşmak için araç olabilir ama aynı
zamanda haz almakla çatışıp kişiyi arkadaşlarına veya potansiyel arkadaşlarına karşı
yabancılaştırabilir. Ek olarak, hedefle ilgisi olmayan bilgilere karşı göz yumulmasına
da neden olabilir. Bu gibi nedenlerden dolayı, büyük miktarda kayda değer başarı ve
büyük miktarda arkadaşlık, haz, önemli bilgi arasında mükemmel bir şekilde bağıntı
olması gerekmez.* Bu durum, özellikle önemli bir başarıya imza atan bir kişinin bu
başarıdan hiç haberdar olmadığı ve dolayısıyla bu başarıyı bilmekten çok fazla haz
alamayacağı durumlarda açıkça görülmektedir.

O halde, hayatı yaşayan kişi için daha büyük miktarda kayda değer başarı
içeren yaşamın, daha az miktarda kayda değer başarı içermesi dışında mümkün ol-
duğunca benzer olan yaşamdan daha faydalı olacağı gerçeğinin doğru açıklaması
nedir? Doğru açıklama, daha fazla miktarda kayda değer başarı içeren yaşamın aynı
zamanda daha fazla miktarda masum haz, arkadaşlık, önemli bilgi, özerklik içermesi
gerektiği şeklinde olamaz. Bunun yerine doğru açıklama, kayda değer başarının iyi
oluşun bir unsuru olduğudur.

Önemli Bilgi

Aynı türden bir argüman, önemli bilginin iyi oluşun bir unsuru olduğu sonucuna var-
mak için de kullanılabilir. İki yaşamın mümkün olduğunca birbirine benzediğini, an-
cak bu yaşamlardan birinin önemli bilgiye sahip olduğunu ve diğerinin olmadığını ya

da bir yaşamın diğerinden çok daha fazla miktarda önemli bilgi içerdiğini düşünün. Hiç önemli bilgi içermeyen ya da çok daha az miktarda önemli bilgi içeren yaşam, birey için mümkün olduğunca benzer fakat en azından bir miktar ya da çok daha fazla miktarda önemli bilgi içeren bir yaşamdan daha kötüdür.

Yine de şunu sormak zorundayız: daha fazla miktarda önemli bilgiye sahip bir hayatın daha fazla fayda sağlamasının en iyi açıklaması nedir? Olası açıklamalardan biri, önemli bilginin gerçekten de iyi oluşun bir unsuru olduğudur. Karşıt olası açıklama ise daha fazla miktarda önemli bilgiye sahip yaşamın aynı zamanda daha fazla miktarda saf haz, arkadaşlık, kayda değer başarı veya özerklik içermesi gerektiği varsayımından yola çıkar. Bu varsayımdan hareketle karşıt açıklama, daha fazla miktarda önemli bilgiye sahip yaşamın, onu yaşayan kişi için daha faydalı kılan şeyin fazladan önemli bilgi değil, daha fazla saf haz veya arkadaşlık veya kayda değer başarı veya özerklik olduğu sonucunu çıkarır.

Daha fazla önemli bilgi içeren yaşamın aynı zamanda daha fazla saf haz, arkadaşlık, kayda değer başarı veya özerklik içermesi gerektiği varsayımını kabul etmemeliyiz. Bazen önemli bilgi saf hazzı arttırmak yerine azaltır. Bazen önemli bilgi dostluklara zarar verir. Bazen önemli bilgi, kayda değer bir başarı değildir çünkü peşinden gidilen bir şey değildir ve dolayısıyla bir başarı olarak da görülmez. Dolayısıyla, daha çok önemli bilgi içeren yaşam aynı zamanda daha fazla saf haz, arkadaşlık, kayda değer başarı ya da özerklik içermeyebilir.

Bundan dolayı, hiç önemli bilgi içermeyen ya da oldukça az miktarda önemli bilgi içeren bir yaşamın, benzer fakat daha fazla miktarda önemli bilgi içeren bir yaşamdan daha kötü olduğu gerçeğinin en iyi açıklaması, daha fazla önemli bilgi içeren yaşamın aynı zamanda daha fazla saf haz, arkadaşlık, kayda değer başarı veya özerklik içermesi gerektiğinden kaynaklı olamaz. Bunun yerine en iyi açıklama, önemli bilginin iyi oluşun bir unsuru olduğudur.

Özerklik

Özerkliği ilgilendiren konuda da yukarıdaki argümanlarla aynı yapıya sahip bir argümanı deneyebiliriz. Bir kimse için birisi diğerinden daha az özerklik içeren iki olası yaşamı hayal edebiliriz. Daha sonra bu iki hayat hangisinin bu hayatı yaşayacak kişi için daha faydalı olacağını sorabiliriz. Özerk hayat daha iyi görünmektedir. İki muhtemel yaşamın iyi oluş unsurlarının mümkün olduğunca eşit olduğunu hayal ettiğimizden dolayı, daha özerk olunan yaşamın üstünlüğünün özerkliğin araçsal değeriyle ne ölçüde açıklanabileceğini en aza indirgiyoruz.

Bu kısımda yeniden birbiri ile bağlantılı olsa da birden fazla değişkenin olduğu itiraz ile karşılaşmaktayız. Karşıt görüş, eğer bir olası yaşam, mümkün olduğunca

benzer olan başka bir olası yaşamdan daha fazla özerklik içeriyorsa, daha fazla özerklik içeren olası yaşamın aynı zamanda diğer yaşamdan daha fazla haz, bilgi, arkadaşlık veya başarı içermesi gerektiği yönündedir. Bu varsayımdan hareketle karşıt görüş, bu yaşamı daha iyi yapan unsurun daha fazla özerklik değil, daha fazla haz, bilgi, arkadaşlık veya başarı olduğu sonucunu çıkarmaktadır.

Ancak, olası bir yaşamın, mümkün olduğunca benzer olan başka bir yaşamdan daha fazla özerklik içermesi halinde, daha fazla özerklik içeren olası yaşamın da daha fazla haz, bilgi, arkadaşlık, başarı içermesi gerektiği doğru değildir. Daha fazla özerklik bazı başarıların yanı sıra elbette bazı başarısızlıklara da yol açabilir -bazı kaçırılmış haz fırsatları, bazı bilgi eksiklikleri, bazı bozulmuş arkadaşlıklar ve bazı başarısız projeler gibi-. Dolayısıyla, dengeye bakıldığında, daha fazla özerklik daha fazla haz, bilgi, arkadaşlık veya başarıya yol açmayabilir. Demek ki haz, arkadaşlık, başarı ve bilgi açısından eşit olan ve yine de bu yaşamlardan birinin diğerinden daha fazla özerklik içerdiği iki olası yaşam hayal etmemizi engelleyecek hiçbir şey yoktur.

Bundan kaynaklı olarak bu iki olası yaşamdan hangisinin onu yaşayan kişi için daha faydalı olduğunu sorarız. Daha özerk olan yaşam daha iyi görünmektedir. İki yaşamın refahın diğer unsurları açısından mümkün olduğunca eşit olduğunu hayal ettiğimizden, bu karşılaştırmada daha özerk yaşamın üstünlüğünün en iyi açıklaması, özerkliğin refahın bir unsuru olduğudur.

Güzelliği Takdir Etmek

Bir şeyi güzel olarak deneyimlemek kesinlikle başka faydalara da araç olabilir. En açık şekilde, güzel bir şeyi deneyimlemek, haz hatta coşku yaratabilir. Güzel bir şeyi deneyimlemek sevgi ve bilgi gibi başka faydalara da sebebiyet verebilir. Ancak güzel bir şeyi deneyimlemek araçsal olmayan bir fayda mıdır ki böyle bir takdiri içeren bir yaşam, içermeyen bir yaşamdan daha iyi bir ölçüde olmalıdır?

Peki, güzelliğe ilişkin yargılar, tat duyumuza ilişkin yargılar gibi yalnızca öznel midir? Bir yiyeceğin lezzetli olup olmadığı öznedir. Örneğin, siz armutların lezzetli olduğunu düşünüyorsanız ve ben size katılmıyorsam, bu durum ikimizin de yanılmasını gerektirmez. Eğer güzellik de lezzet gibiyse, bir şeyin estetik niteliklerini çekici bulup bulmadığınız konusunda doğru olabilirsiniz, ancak bu niteliklerin gerçekten çekici olup olmadığı veya çekici olması gerekip gerekmediği konusunda doğru olamazsınız. Eğer güzellik lezzet gibiyse, daha fazla güzellik bulduğunuz olası bir yaşamı sizin için daha az güzellik bulduğunuz olası bir yaşamdan daha iyi yapan şey, ekstra güzelliğin size getireceği ek haz veya dostluk olacaktır. Eğer güzellik lezzet gibiyse, o zaman güzelliği takdir etmek kendi başına bir iyi oluş unsuru değildir.

Eğer güzellik lezzet gibi öznel değil de nesnel bir değer ise, o zaman sadece belirli niteliklerin sizi ve başkalarını çekip çekmediği konusunda değil, aynı zamanda belirli niteliklerin gerçekten çekici olup olmadığı veya çekici olması gerekip gerekmediği konusunda da doğru olabilirsiniz. Bu durumda, estetik özellikler hakkında bilgi sahibi olabilirsiniz. Eğer bu doğruysa, belki de güzelliği takdir etmeyi bir tür önemli bilgi olarak sınıflandırmalıyız. Eğer güzelliği takdir etmek bir tür önemli bilgi ise, o zaman güzelliği takdir etmenin önemli bilgi başlığı altında iyi oluşun bir unsuru olduğunu kabul etmek için gerekçelerimiz var demektir.

Ahlaki Açıdan İyi Bir Yaşam Sürmek

Şimdi ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmenin iyi oluşun bir unsuru olup olmadığı sorusuna geçelim. Öyle olmasa dahi, ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmek elbette ki ahlaki açıdan iyidir. Ayrıca ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmek, bu yaşamın fedakârlık gerektirdiği durumda bile yaşamak için en güçlü neden olabilir. Başkalarına yarar sağlamak adına ya da ahlaki kısıtlamalar kişinin kendisi için en faydalı olanı yapmanın önüne geçtiği durumlarda dahi ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmenin iyi oluşun bir unsuru olup olmadığı sorusu ile ilgilenebiliriz.

Ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmek, iyi oluşun diğer unsurları göz önünde bulundurulduğunda ödüllendiricidir. Ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmek, kayda değer bir başarıyı teşkil etmektedir². Ayrıca bu tarz bir yaşam sürmek, hem haz getirebilir hem de dostluğu pekiştirebilir. Ahlâkın neyi gerektirdiğini bilmek de önemli bir bilgidir. Ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmek, başarı başlığı altında, haz veya dostluk için bir araç olarak ya da bilgi ile bağlantılı olarak değil de kendi başına bir iyi oluşun bir unsuru mudur?

Bu, cevabı bana doğrudan açık görünen bir soru değil. Yapabileceğim en iyi şey, soruya sempati testi adını verdiğim yöntemle dolaylı olarak yaklaşmaktır (bu testi ilk olarak Hooker, 1996, s. 149-53'te önerdim).

Kendimize, hayatında belirli bir özellikten mahrum kalan bir kişiye sempati duymaya meyilli olup olmadığımızı sorduğumuzu varsayalım. Sempati yargı-duyarlı bir tutumdur (yargı-duyarlı tutumlar için bkz. Scanlon, 1998, s. 20-22). Yaşamında belirli bir nitelikten yoksun olan kişiye karşı sempati duymamız ancak o eksikliğin kişinin yaşamını, aynı niteliğe sahip olması dışında olabildiğince benzer olan yaşamdan daha az faydalı kıldığına kanaat getirdiğimizde anlam kazanır. Bu yüzden,

² Bir anonim hakem, ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmenin, kişinin etrafının her zaman ahlaki davranması için teşvik sağlayan kişilerle çevrili olması halinde pek de başarılı olmayabileceğini öne sürmüştür. Bana göre bu tür teşviklerin her zaman sağlandığını düşünmek gerçekçi değil.

eğer yaşamında bu nitelikten mahrum olan birine sempati duyuyorsak bu tutum ancak içten içe bir hayatın bu niteliğe sahip olmasının iyi oluşun bir unsuru olduğunu düşünüyorsak anlamlıdır. Eğer yaşamı bu özellikten yoksun olan birine sempati duymuyorsak, bunun olası bir açıklaması, içten içe bir yaşamın bu özelliğe sahip olmasının iyi oluşun bir unsuru olduğunu düşünmemizdir.

Hayatlarında haz, arkadaşlık, özerklik, önemli bir başarı ya da önemli bir bilgi bulunmayan ve bu diğer değerlerden bir ya da daha fazlasının bir şekilde telafi edemeyen durumdaki insanlara sempati duyarız. Buna karşın, ahlaki açıdan iyi hayatlar yaşamayan insanlara sempati duymayız. Sempati duymamızın muhtemel bir açıklaması, içten içe ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmenin refahın bir unsuru olduğuna gerçekten inanmıyor olmamızdır.

Sempati testi iyi bir test midir? Eğer birine sempati duyuyorsak, inançlarımız hakkında meşru çıkarımlarda bulunabiliriz. Daha spesifik olmak gerekirse eğer hayatında belli bir nitelikten mahrum olan bir kişiye sempati duyuyorsak, bu kişinin hayatının; hayatında bu nitelikten mahrum olmayan birine kıyasla daha az fayda içerdiğini düşünüyor olmamız gerekir. Sempati testinin sınırlılığı, birinin yaşamında belirli bir niteliğin eksik olduğu ve bizim sempati duymadığımız durumlarda kendini gösterir. Evet, sempati duymamızın olası bir açıklaması, bir yaşamın bu özelliğe sahip olmasının gerçekten de iyi oluşun bir unsuru olmadığını düşünmemizdir. Ancak başka bir olası açıklama da başka bir şeyin sempati duymamızı engellemesidir. Örneğin, söz konusu kişinin daha düşük iyi oluş düzeyine sahip bir yaşamı hak ettiğini düşünebiliriz.

Başlangıçta birine sempati duymanın, ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürdüremediğine inandığımız kişilere karşı hissettiğimiz kınama, suçlama ve öfke ile birleştirilmesinin zor olduğundan şüphelenebiliriz. Ahlaki suçlamaya düzenli olarak bir tür düşmanlık duygusu eşlik eder ve bu da sempatinin önüne geçebilir.

Yine de birini suçlamak, o kişiye sempati duymanın önüne geçmek zorunda değildir. Bazen çok önemseydiğimiz birini suçlamak zorunda kalabiliriz. Çok önemseydiğimiz birini suçladığımızda, suçlamaya sempati eşlik edebilir. Mesela, bir şey için kendimizi suçlayabiliriz ama aynı zamanda kendimize verdiğimiz zarar için üzülebiliriz³.

Bu argümanda şu ana kadar ahlaki açıdan iyi yaşam süremeyen insanlara sempati duymadığımızı varsaydım. Bu sempati eksikliğini ahlaki açıdan iyi yaşam süremeyenleri suçlamanın bir etkisi olarak açıklama girişimine şüpheyle yaklaştım.

Ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmeyen insanların suçlanması, onlara sempati duyulmasını önüne her zaman geçemez. Bu nedenle, ahlaki açıdan iyi bir yaşam

³ Bunu bana belirttiği için Penelope Mackie'ye minnettarım.

sürmeyi başaramayan insanlara sempati duymamamızın en iyi açıklamasının, böyle bir yaşam sürmenin refahın belirgin bir unsuru olduğunu gerçekten düşünmememiz olduğunu tahmin ediyorum. (Bu sonuç, ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmenin, onu yaşayan kişi için araçsal olarak faydalı olabileceği ve önemli bir başarı teşkil edebileceği kabul edilerek dengelenmelidir).

İyi Oluş İçin Arkadaşlık Bir Tür Başarıdan Daha Fazlasıdır

Daha önce, arkadaşlığın iyi oluşun belirgin bir unsuru olarak ele alınması gerektiğini savunmuştum. Şimdi de sempati testine başvurarak, ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmenin iyi oluşun belirgin bir unsuru olduğuna gerçekten inanmadığımızı ancak ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmenin bir tür kayda değer başarı olduğunu ve bunun da iyi oluşun bir unsuru olduğunu savunuyorum. Bu sonuç dikkate alındığında, bir kişi ahlaki açıdan iyi bir hayat sürmekten çok boyutluluk oranı daha az olsa da arkadaşlık kurmanın ve sürdürmenin de önemli bir başarı türü olduğu gerçeğine itiraz edebilir.

Arkadaşlıklar kurmanın ve arkadaşlığı sürdürmenin de önemli bir başarı türü olduğunun nasıl inkâr edilebileceğini anlamıyorum. Örneğin, Frieda adında birinin Markus adında bir arkadaşının içindeki iyiliği görüp onu affettiğini ve ona duyduğu ilgiyi yıllar boyunca devam ettirdiğini düşünün. Markus'un ne kadar çelişkili, karamsar, kendini kandıran ve zaman zaman kendine zarar veren biri olduğu düşünüldüğünde, bu Frieda adına gerçekten etkileyici bir başarıdır. (Buna karşılık, Markus'un onu sevmeye devam etmesi, Markus'un ona hayranlık duyması ve onu takdir etmesinin ne kadar kolay olduğu düşünüldüğünde, Markus açısından bir başarı değildir).

Şimdi aşağıdaki argümanı düşünün:

Önerme 1: Arkadaşlık kurmak ve sürdürmek, kayda değer bir başarı türü olarak ahlaki açıdan iyi bir hayat yaşamak gibidir.

Önerme 2: Ahlaki bir yaşam sürmek iyi oluşun belirgin bir unsuru değildir.

Önerme 3: Arkadaşlıklar kurmak ve sürdürmek, kayda değer bir başarı türü olarak ahlaki açıdan iyi bir hayat yaşamak gibiyse ve ahlaki açıdan iyi bir hayat yaşamak iyi oluşun belirgin bir unsuru değilse, o zaman arkadaşlıklar kurmak ve sürdürmek de iyi oluşun belirgin bir unsuru değildir.

Sonuç: Arkadaşlıklar kurmak ve sürdürmek iyi oluşunun belirgin bir unsuru değildir.

Bu argümanın sonucuna öncüllerden varıldığına göre, öncülleri değerlendirmeliyiz. Öncül 1 apaçık şekilde doğrudur. Öncül 2, sempati testini uygulayarak ulaştığımız

sonuçtur ve o yüzden bu öncülü doğru kabul edelim. ncl 3, ilgili açıdan benzer olan farklı Şeylerin diğer ilgili açılardan da benzer olduğunu varsayar. Bu önermeyi kabul etmemeliyiz çünkü farklı Şeyler bazen birden fazla açıdan benzer olmayabilir. Önerme 3' reddedersek, yukarıdaki argümanı sağlam olmadığından dolayı onu reddetmemiz gerekir.

Bir argümanın sağlam olmadığını göstermek, sonucunun yanlış olduğunu göstermek değildir. Ancak söz konusu yukarıdaki argüman olduğunda, sonucunun yanlış olduğunu gösteren bir argüman olduğunu düşünüyorum. Başka bir deyişle bu argüman, arkadaşlık kurmanın ve sürdürmenin aslında iyi oluşun belirgin bir unsuru olduğunu göstermektedir.

Bu argüman, iyi oluşun her bir unsurunda azalan marjinal fayda olduğu önermesiyle başlar (bu argüman Hurka, 1993, s. 84-96; 2011, s. 166-74'ten esinlenmiştir). Örneğin, hiçbir başarısı olmayan ancak çok fazla haz içeren bir yaşam, kayda değer bir başarı elde etmekten büyük fayda sağlayacaktır. Bu başarıya S büyüklüğünde A adını verelim. Çok farklı bir yaşamı, halihazırda çok sayıda başarısı olan bir yaşamı karşılaştıralım. Başka bir deyişle, karşılaştırdığımız iki yaşamın her biri S büyüklüğünde bir A başarısı elde eder; ancak bunun tek bir kayda değer başarısı olan yaşamda S büyüklüğündeki A başarısı büyük bir fayda sağlarken halihazırda pek çok başka başarının olduğu yaşamda S büyüklüğündeki A başarısı daha küçük bir fayda sağlar.

Bir yaşamın halihazırda fazla sayıda içerdiği bir değer çeşidinin daha çok rneği içermesinin azalan faydası şu nedenle önemlidir. Halihazırda çok sayıda başarı içeren ancak henüz hiç arkadaşlık içermeyen bir yaşam düşünün. şimdi bu yaşamda bir arkadaşlık kazanıldığını varsayalım. Eğer arkadaşlık, iyi oluşun ayrı bir unsuru değil de sadece başarının bir alt kategorisi olsaydı, o zaman halihazırda çok sayıda başarı içeren ancak hiç arkadaşlık içermeyen bir yaşam, bir arkadaşlığın eklenmesinden pek fayda sağlamayacaktır. Fakat, halihazırda çok sayıda başarıya sahip olan ancak henüz hiç arkadaşlığın olmadığı bir yaşam, bir arkadaşlığın eklenmesinden büyük fayda sağlayacaktır. Dolayısıyla arkadaşlık sadece başarının bir alt kategorisi değil, iyi oluşun ayrı bir unsurudur.

Ayrılabilir-Unsur'a Karşı Birleşik-Unsur Kuramları

İyi oluşun unsurları listesinde nelerin yer aldığı sorusundan, bu unsurların birleştirilmesinin gerekip gerekmediği sorusuna geçelim. En iyi hayatın sıralanan tüm ögeleri (haz, önemli konularda bilgi, kayda değer başarı ve özerklik) içeren bir yaşam olduğu konusunda hemfikir olabiliriz. Buna göre iki tür objektif liste teorisi arasında ayırım yapabiliriz. Bu iki tür objektif liste, önemli konulara ilişkin bilgi, arkadaşlık,

kayda değer başarı veya özerklik gibi her birinin tek bir başına fayda teşkil edip etmediği konusunda anlaşmazlığa düşmektedir. Birleşik-Unsur Kuramları sıralanan öğelerin yalnızca bir arada olduğunda fayda sağladığını savunur. Ayrılabilir-Unsur Kuramları ise listelenen öğelerin kişi sahip olmasa da kişi için fayda oluşturduğunu savunur. Örneğin, Ayrılabilir-Unsur Kuramında önemli konular veya kayda değer başarı hakkında bilgi sahibi olmak, kişi için haz sağlamamasına rağmen kişi için yarar oluşturur.

Joseph Raz, Birleşik-Unsur görüşünün etkileyici bir versiyonunu sunmaktadır. Raz, refahın dikkate değer hedeflerin başarılı bir şekilde takip edilmesinden oluştuğu şeklindeki kısmen nesnelci görüşü savunmaktadır. Sloganı ise “nesnel değerle öznel etkileşim”dir.

Raz'ın teorisi kısmen objektivisttir çünkü hangi hedeflerin değerli olduğu değerlerle ilgili nesnel bir değerlendirme sorusudur. '[Hedefler] onaylayıcı yargılarla desteklenir. ... [Kişi] hedeflerine, onlara arzu edilebilirlik özellikleri atfedecek bir şekilde bakmalıdır'. (Raz, 1986, s. 300) İnsanlar 'değerli ve faydalı bir faaliyet olduğuna inandıkları için yaptıkları şeyle meşgul olurlar. ... Değerlemeleri yanlış yönlendirildiği takdirde, bu durum hayatlarındaki başarıyı etkiler. (Raz, 1986, s. 299) '[Bir] kişinin amacının değerli olduğuna inanması onu değerli kılmaz. (Raz, 1986, s. 344) İnsanlar arzu edilebilirlik özelliklerine sahip hedefler peşinde koştuklarını düşünebilir lakin yanılabilirler. İnsanlar bilerek değersiz hedefler peşinden koşabilirler. Raz'a göre, değersiz hedefler peşinde koşmakta başarılı olan kişiler, bu yüzden kendi refahlarına katkıda bulunmazlar.

Raz'ın teorisi tamamen objektivist değildir. Bireyin niyetleri ve psikolojik bağlılığı hakkındaki gerçekler çok önemlidir. Raz'ın görüşüne göre, eğer bir kişi bunlara yönelik doğru niyet ve tutumlara sahip değilse, hayatında bilgi ve arkadaşlık gibi iyi şeylere sahip olmaktan fayda sağlayamayacaktır.

Herhangi bir kişi için en iyi yaşam türünün değerli hedeflerin başarılı şekilde takip edildiği bir yaşam olduğu konusunda Raz'a katılıyorum. Dahası, onun aktif durumları pasif durumlara göre sıralaması doğru görünüyor. Bununla birlikte, Raz'ın aksine, hazzın, değerli hedeflerin başarılı şekilde takip edilmesiyle ilişkili olmasa da, bir kişinin iyi oluşuna katkıda bulunabileceğini iddia ediyorum.

Ajay'ın belirli miktarda değerli hedeflerinde başarılı olduğu bir hayatı olduğunu varsayalım. Argümanımın amaçları doğrultusunda, bu miktarın yüksek veya düşük olması önemli değildir. Şimdi Ajay'a değerli hedeflerin peşinden gitmekten alınan hazzın değil, daha pasif bir hazzın verildiğini varsayalım. Belki de her gece yatmadan hemen önce keyfini çıkarabileceği bir içki vardır. Ya da belki de her gece özellikle zevkli rüyalar görmesi sağlanmıştır. Her iki durumda da refahı, kuşkusuz

çok az da olsa artmamış mıdır? Eşit derecede değerli hedefleri eşit derecede başarılı bir şekilde sürdüren herhangi iki bireyden, yaşamı daha fazla haz içeren kişinin, bu haz sadece pasif bir türde olsa bile, daha çok refaha sahip olduğunu öne sürüyorum. Raz bu itirazı önceden tahmin etmiştir (1995, s. 7):

Her haz kişinin refahına katkıda bulunmaz. ... Kumsalda uzanıyorum, bir yandan güneşin sıcaklığının tadını çıkarıyorum; güzel bir gül görüyorum ve manzaranın tadını çıkarıyorum. Sonuç olarak hayatım daha iyi ya da daha başarılı olmuyor. Eğer bir plaj aylağı ya da bir çiçek aşığıysam durum farklıdır. Ancak bu durumlarda pasif hazlar faaliyetlerime uyum sağlar, hayatında bu hazlar için yer olduğundan emin olacak türden bir insanımdır. Bu durumda, ara sıra alınan haz benim refahıma katkıda bulunur (eğer katkıda bulunuyorsa), çünkü üzerinde çalıştığım eylemlerimin başarısına bir nebze de olsa katkıda bulunur. Eğer sahilde güneşe ya da çiçeklere ilgi duymuyorsam, bu hazlar yeterince gerçek ve haz açısından değerli olsalar da benim refahıma katkıda bulunmazlar. Hayatımın bütünü üzerinde hiçbir etkileri yoktur. ... [B]u hazzın çiçek aşığı olan kişinin yaşamında, çiçek aşığı olmayan kişinin yaşamındaki anlamından farklı bir anlamı vardır. Bu farklılık, hazzı bir durumda aktif, diğerinde ise pasif olarak görmeyi makul kılar. Kişinin hayattaki genel yönelimi ile örtüştüğü yerde haz aktiftir.

Elbette bazı hazların bazı insanlar için diğerlerinden daha önemli olduğuna katılıyorum. Ve bir çiçeğe bakmaktan alınan hazzın, bu hazzın kişinin amaçlarıyla örtüşüp örtüşmediğine bağlı olarak anlam bakımından farklılık gösterdiğine de katılıyorum. Ancak bu konularda Raz ile aynı fikirde olmak, pasif hazların, aktif hazlardan daha az olsa bile, refaha katkıda bulunduğunu düşünmemizi engellemez. Ajay ile ilgili verilen örnekte pasif hazların refaha katkıda bulunduğunu gösterilmektedir. Bununla birlikte, belki de Raz'ın göz ardı ettiği türden pasif hazlar, diğer tür değerlerin anlamsal (sözcüksel) açıdan daha düşüktür. Kastettiğim husus, pasif hazların hiçbir miktarının diğer değerlerin önemli bir miktarına tercih edilmeye degecek kadar büyük olmadığıdır. Tartışma için bkz. Crisp, 1996, syf. 23-42.) Sonuç olarak, Raz'dan biraz daha fazla öznelci olma taraftarıyım.

Ayrıca Raz'dan biraz daha objektivist olmaya da hazırım. Bir kişinin bilgelik gibi önemli bir şeye rastladığını ya da tatmin edici bir ilişkinin "içine düştüğünü" varsayalım. Önemli bir bilgelik elde etmek ve tatmin edici bir ilişkiye sahip olmak bu kişinin amaçları olmasa bile, elde ettiği bilgelik ve ilişki onun refahına katkıda bulunmaz mı? Şimdi bu bilgeliğin veya ilişkinin değerini yaşamının çok geç dönemlerine kadar takdir edilmediğini varsayalım. Bu değer daha önce takdir edilmemiş olması üzücüdür. Ancak nihayetinde kıymeti anlaşıldığında, kişinin sahip olabileceği

düşünce şu olacaktır: “İşte bu iyilik başından beri hayatımdaydı ve ben bunu fark etmemiştim. Hayatımdaki bu iyilik sayesinde düşündüğümden daha iyi durumdaymışım.”

Bu tür düşünceler muhtemelen doğrudur. Doğru olduklarında da doğrulukları kişinin bunlara sahip olmasına bağlı değildir. Kabaca ifade etmek gerekirse, kişinin hayatına nüfuz eden takdir edilmemiş büyük bir iyilik nedeniyle, bu kişinin fark ettiğinden daha iyi durumda olduğu doğru bir önerme olabilir. Bu önermenin doğruluğu kişinin bu önermeye inanmasına bağlı değildir. Başka bir deyişle, kişi bu önermeyi hiç düşünmeden ölse bile, önerme yine de doğru olabilir. Ancak bu önerme doğruysa, bir kişinin bir iyiye yönelik öznel değerlendirmesi, o iyinin kişinin refahına katkıda bulunması için gerekli bir koşul değildir.

Raz'ın kendisi “içsel değerın şeffaflığı” olarak adlandırdığı tezi, yani “bir özelliğın içsel olarak iyi olması için normal koşullar altında, o özelliğın kendisi için iyi olduğu kişinin (ya da başka bir hayvanın) o özelliğın varlığından memnun olması ve bu özelliğı, onun yokluğuna tercih etmesi gerekir” tezini reddetmektedir. (Raz, 1986, s. 269; bkz. s. 268, 321) Ben de içsel değerın şeffaflığını reddediyorum. Bu şeffaflığı reddettiğım için, bir kişinin refahının, karşılaştığı bir bilgelik veya içine düştüğü bir ilişki nedeniyle daha fazla olduğunu, ancak hayatı boyunca bu unsurları içermesine rağmen, bunların varlığından memnun olmadığını ve yokluğunu tercih ettiğini savunabilirim.

Raz yine bu fikri öngörüp şöyle yazmıştır (1995, s. 6),

Tüm kalbiyle arayış içerisinde olma durumu; faaliyetin, taahhüdün veya ilişkinin kişinin seçtiği veya seçimle terk edebileceği bir şey olmadığı durumlarda bile, bu faaliyete dahil olma şeklinin kontrolünün kendisinde olduğunu varsayar. Kendisini hedefine doğru yönlendirmek için amaçları ve taahhütleri ışığında davranışlarını yönlendirmek zorundadır. ... Esas olarak, söz konusu kavramlar ... kızgınlık, patolojik kendinden şüphe, özsayıgı eksikliği, kendinden nefret etme vb. kavramları dışlar. Kişi bu tutumlardan birinin kurbanı değilse, tüm kalbiyle hareket ediyor demektir. Başka hiçbir şey gerekmez. Kişinin faaliyetini düşünümsel olarak onaylaması, faaliyete devam etmek için ikinci dereceden bir arzu duyması vs. gerekmez. Belirli alternatiflerin kişinin aklından hiç geçmemesi, insanlara veya faaliyetlere yönelik uygun bir tutuma sahip olmanın bir koşulu olabilir.

Raz'ın burada verdiği taviz ikna edicidir. Bir faaliyetin o faaliyette bulunan kişiye fayda sağlaması için, kişinin o faaliyeti düşünümsel olarak onaylaması veya onu arzulamak için ikinci dereceden bir arzuya sahip olması gerekli değildir. Kişinin faaliyeti, ilişkisi ya da başka bir değeri reddetmediği ya da gücendirmediğinde, bu faaliyetle başarılı bir şekilde meşgul olması onun refahına katkıda bulunur.

Bununla birlikte, Raz'ın tavizinin yeterince ileri gitmediğini düşünüyorum. Onun "tüm kalbiyle takip etme koşulu" bir kişi için fayda teşkil eden faaliyet ve ilişkileri, o kişi şüphe duymadığı, reddetmediği ya da gücendirmediği faaliyet ve ilişkilerle sınırlandırmaktadır. Bununla birlikte, bir kişinin faaliyeti, ilişkisi, hayatındaki başka bir değeri aktif olarak reddettiği veya yadırgadığı bir şey olabilir ve yine de bu faaliyet veya ilişki ya da hayatındaki başka bir değer onun refahına bir katkı sağlayabilir. Elbette yaşadığı üzüntü onun için bir kayıp olacaktır ancak bu kayıp bizi olası kazanımlara karşı körleştirmemelidir.

Örnek vermek gerekirse, kendi seçmediği ancak kızdığı bir ilişkisi olan ve bu kızgınlığı yıllarca devam eden bir kişi düşünün. Ancak sonunda bu ilişkinin aslında farkına varmadığı bir nimet olduğunu görmüştür. Seçmediği ve uzun süre içerlediği bu ilişkinin hayatındaki en önemli şeylerden biri olduğunu keşfeder. Belki de hayatındaki tek önemli ilişki, hatta belki de hayatındaki tek önemli değer olduğu ortaya çıkar. Ne bu ilişkiyi kendisinin seçmemiş olması ne de yıllarca bu ilişkiye içerlemiş olması, bu ilişkinin onun refahına önemli bir katkı sağlamasının önüne geçmez.

Yine bu, kişinin görmeye başlayabileceği bir gerçektir. Öte yandan, kişi bunu görece kadar şanslı da olmayabilir. Onun gerçeği fark etmesi gayet iyi olacaktır. Ancak bu farkındalık, gerçeğin elde edilmesi için gerekli bir koşul değildir.

Refahın sınırlarının hem öznel hem de nesnelci yönde Raz'ın kabul ettiğinden daha geniş olduğunu iddia ettim. Pasif duyuların (öznel bir unsur) kendi başlarına en azından ufak miktarda bir refah oluşturmak için yeterli olabileceğini savundum. Ayrıca, bilgi ve ilişkiler gibi nesnel değerlerin, seçilmemiş olsalar ve hatta gücenmiş olsalar bile, neden oldukları sıkıntı refahtan bir eksiltme oluştursa da kendi başlarına refaha bir katkı oluşturabileceğini savundum. Eklemenin çıkarmadan daha büyük olup olmadığı; bilginin önemine, ilişkinin doğasına ve sıkıntının miktarına bağlıdır. Belki de kişinin ne kadar farklı bilgiye sahip olduğuna ve hayatının ne kadar farklı ilişkiler içerdiğine de bağlıdır.

Tekrar etmek gerekirse, en büyük iyi oluş, değerli hedeflerin gönülden ve başarılı bir şekilde takip edilmesiyle oluşur. Raz'ın tarif ettiği şey -öznel ve nesnel unsurların birleşimi- ideal olandır. Ancak münferit unsurlar, diğerleriyle birleştirilmediğinde bile bir miktar fayda sağlar.

İyi Oluş Kavramının Önemi

İyi oluşu unsurlarına ayırarak analiz ettiğimizde, iyi oluş kavramının önemine yönelik bir meydan okumayla karşılaşırız. Bu meydan okuma, iyi oluş üzerine söylenebilecek önemli her şeyin bu unsurlar hakkındaki iddialara indirgenebileceği için, iyi

oluş kavramını bir kenara atabileceğimiz yönündedir⁴. Buradaki zorluk, iyi oluş kavramının neden en iyi ihtimalle yararsız olmadığını açıklamaktır. Ben iyi oluş kavramının yararsız olmadığını iddia edeceğim.

Kişinin içsel pazarlığı ile kişiler arası pazarlığını birbirinden ayıralım. Kişinin içsel pazarlığında, bir kişinin iyi oluşu açısından bir kayıp, aynı kişinin iyi oluşu açısından daha büyük bir kazanç uğruna gerçekleşir. Kişiler arası pazarlıkta ise, bir kişinin iyi oluşu açısından bir kayıp, bir başkasına fayda sağlamak için meydana gelir.

Hem içsel hem de kişiler arası pazarlıkta, takas edilen kazanç ve kayıpların tek bir refah unsuru açısından olduğu durumlar ile takas edilen kazanç ve kayıpların birden fazla refah unsurunu içerdiği durumlar arasında fark vardır. Tek bir unsuru içeren içsel bir vakaya örnek olarak; gelecekte, şimdi çekeceğim acıdan çok daha az acı çekmem için şimdi biraz acı çekmeyi kabul etmem verilebilir. Birden fazla unsur içeren içsel bir vakaya örnek olarak, özerkliğinizi ya da kayda değer başarılar peşinde koşmanızı, bilginizi ya da arkadaşlıklarınızı korumak için şimdi biraz acı çekmeniz verilebilir.

Birden fazla unsuru içeren kazançlar ve kayıplar hakkında düşünürken, haklı olarak iyi oluş açısından düşünmeyi karşı konulmaz buluyoruz. Bunun nedeni, yine, kayda değer başarı, önemli bilgi, arkadaşlık, özerklik ve hazzın bir yaşam içinde azalan marjinal değere sahip olmasıdır.

Yeğenlerinizden birine plajda çok keyifli bir hafta geçirmesine yetecek kadar para verebileceğinizi düşünün. Alternatif olarak, diğer yeğeninize ücretli işine geri dönmeyi bir hafta ertelemesini sağlayacak kadar para verebilirsiniz ve bu bir haftalık boş zaman kendi bestesini tamamlamasını katkı sağlayacaktır. İlk yeğeninizin alacağı hazzın miktarını, diğer yeğeninizin tamamladığı bestenin yarattığı başarının büyüklüğüyle mi karşılaştırmalısınız?

Hayır, bunun yerine yeğeninizin bu haz miktarından elde edeceği faydanın boyutunu ve diğer yeğeninizin sanatsal başarısından elde edeceği faydanın boyutunu düşünmelisiniz. Haz ve başarının farklı kişilere sağlayacağı faydaların boyutları, ilk yeğeninizin hayatında ne kadar başka haz olduğuna veya diğer yeğeninizin hayatında ne kadar başka başarı olduğuna bağlı olacaktır. Asıl önemli olan faydaların boyutlarıdır, tek başlarına ele alınan haz ve kayda değer başarı miktarları değil. Başka bir deyişle, önemli olan, her birine eklenen unsurların miktarları değil, her birinin iyi oluşuna yapılan eklemelerin boyutudur.

⁴ Bu meydan okuma bana Haziran 2013'te Oxford'da düzenlenen Mutluluk ve Esenlik konulu bir konferansta yöneltildi.

Teşekkür: Bu makalenin önceki versiyonu hakkındaki yararlı yorumları için Krister Bykvist, Roger Crisp, Tom Hurka, Eden Lin ve Ingmar Persson, Julian Savulescu, Anthony Skelton, Valerie Tiberius'e ve iki anonim hakeme teşekkür etmekten memnuniyet duyuyorum.

Kaynaklar

- Anscombe, E. 1958. *Intention*, Oxford, Blackwell Publishers
- Crisp, R. 1997. *Mill on Utilitarianism*, London, Routledge.
- — — 2006. *Reasons and the Good*, Oxford, Clarendon Press.
- Feldman, F. 2004. *Pleasure and the Good Life*, Oxford, Clarendon Press.
- Griffin, J. 1986. *Well-Being*, Oxford, Clarendon Press.
- Hooker, B. 1996, 'Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agent?' In R. Crisp, ed., *How Should One Live?*, Clarendon Press, 141–55.
- Hurka, T. 1993. *Perfectionism*, Oxford, Clarendon Press.
- — — 2011. *The Best Things in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- Quinn, W. 1993. *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Raz, J. 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- — — 1995. 'Duties of Well-Being', in Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press.
- Scanlon, T. 1998, *What We Owe To Each Other*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.
- Sumner, L. W. 1996, *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

Book Recommendation

The Three Layers of *Family Lexicon*

Dora Skënderi / University of Toronto

In Natalia Ginzburg's autobiographical novel *Family Lexicon* we are introduced with the sociological layers of language, feminism, and self-understanding. These three layers represent changes within the post-war Italian society as it is through these three layers that Ginzburg tries to understand her identity and her family as she observes everything through the lenses of ethics, philosophical, and humanistic views which makes the author reminisce about the present, past, and future.

Natalia Ginzburg's memoir *Family Lexicon* written in the first-person narrative, and published in 1963, tells the story of a half Jewish and half Catholic Italian family whom the main characters are the father, the mother, and their children, as the story it is told through Natalia's memory who is the youngest of five. The author opens the Preface of *Family Lexicon* with the view that places, events, and the people that she encounters in the book are real (Ginzburg 2017, p. 4). Because the author is going back in time to retell a story which revolves around truth and memory, it automatically becomes an untrustworthy source therefore Ginzburg suggests reading the book like a novel instead.

This view however introduces the story as an anomalous autobiography which represents a text that the subject of narration it is missing and the author instead focuses on observing the lives of her family and friends (Francese 2009, p. 65) which means that the writer herself is not the center of attention and it is only seen at times when her presence is required. Ginzburg justifies the act of not being the center of attention in her own story by saying that this is her family's story which is why *Family Lexicon* is not an autobiography in the traditional sense which usually talks about the story of the author's life as it starts from childhood and leads to their adult life (Daly 1998, pp. 7-8). Although we find these elements in the story, they are not focused only at Ginzburg but also at the other members of the family as it captures their lives after World War I and during World War II. The book is an ode to her childhood, her parents, and her siblings because what Ginzburg highlights the most is that life happens to all of us therefore there is no escaping the bad and the good that comes with it. The good and the bad are part of the ride but one important lesson to keep in mind is that life goes on and so do Ginzburg's characters because they wait for life to happen to them (Thomson 1969, p. 17) just like Ginzburg herself tries to be understood by her parents and her siblings when she would sit at the table with her family reciting her

mother's poems and songs or when she would witness guests coming in and out of the house suspiciously but never dared to ask what is going on.

The language structure it is understood through the two most important figures in the family which are the father and the mother. The father, Giuseppe Levi, is a Jewish scientist who loves his job, is vocal about anti-fascism, dictates the family mountain vacations, and is strict about what the family eats and reads. He dislikes jokes, music, and he is annoyed with his children if they don't follow his rules. He doesn't like it when his wife disobeys him and is paranoid if someone in the family gets sick because he is afraid of incurable diseases and this paranoia leads the children being homeschooled by the mother.

For each different scenario, he uses a different word or phrase to describe his annoyance or anger in order to express himself. For example, when the children would drop a knife, he would say watch your manners (Ginzburg 2017, p. 5). He would sometimes call a new acquaintance a nitwit (Ginzburg 2017, p. 5) which is a nickname for stupid. The term jackass is reserved for someone who is rude or did not have any manners and he would call the children jackasses (Ginzburg 2017, p. 8) when neither of them would talk to him. The mother, Lidia Levi, is Milanese born and comes from a Catholic background. When she would talk about her memories, she would focus on phrases that she heard when she was growing up. She is obedient to her husband, but she also has a social life outside her family duties. She likes to meet new friends, go to the cinema, and tell stories about herself such as the times when she used to act, sing, dance, write her first libretto, and perform when she was attending boarding school. We see the mother illustrate these examples in the book when she recites the opera that she wrote about Don Carlos Tadrud and when she parodied Metastasio who was an Italian poet known for his librettos. In another example, she would begin her story with the reference that an uncle of mine used to be called Barbison (Ginzburg 1997, p. 22) and if the children told her that they are familiar with this story, she would not take offence but rather turn around to the person who is sitting next to her and retell the story again. She would continue telling her stories as we see in the example of Signor Lipmann, who is one of her cousins, and it is nicknamed the lunatic in the family because he treats patients with mental problems, although her husband makes it clear that he has heard the story many times before. The mother, being a better storyteller than the father, because he would confuse the facts and the details whenever he will tell a story, finds joy and happiness in storytelling whether she is telling a story about her family or her husband's family side.

Feminism is an important point when it comes to observing the role of the mother within the post-war society which constructs women based on their ideological duties that are found in taking care of the house, the spouse, and the children which leads the motherly views to be understood through the means of self-understanding and Natalia's adolescent stage in life. Natalia's mother is a middle-class woman but also an intelligent woman who has studied medicine with an interest in languages, culture, and the arts (Simborowski 2017, p. 95). But during this time, Fascism is not preferred as a statue for women's rights because the Fascist Party separated the male and female views as it created an ideal female on how it should act at home (Simborowski 2017, p. 96) and the author's mother is far from obeying any rules. She is outgoing, has her own hobbies, and goes to the cinema with her friends whenever she wants to see a movie. Her husband does not stop her, although she upsets him sometimes when they don't agree on the same things, or when she cuts her hair short without his permission. She detests Mussolini and the new regime of fascism that it is beginning to take over Italy and hopes that someone, someday, will take the power away from him and in a blink of a second all the worries will go away. Ginzburg approaches feminism through the eyes of a non-institutional basis (Daly 1998, p. 20) by focusing on her mother's character which resonates modernity, questioning, and skepticism, in order to understand a woman's place in the modern society. The author is approaching the sociological and psychological analysis through the means of the representation of the idea of femininity and masculinity in a modern society (Daly 1998, p. 29) which means that Ginzburg's mother represents the modern Italian woman, as we see in the example of Paola, the older sister, when she tells Natalia how she wishes their mother is old and has white hair but instead they have a mother who likes to go to the cinema and spend time with her younger friends, take piano and Russian private lessons because she is always bored therefore needs to entertain herself.

This view does not mean that the motherly figure is a heroic figure but instead, a real, humane person who attended boarding school and while she was there, she sang, acted, danced, and wrote an opera. This structure builds confidence in the mother which allows her to share this knowledge with her children because the things that she has learned have shaped her personality therefore she wishes to do the same thing for them. The sense of nostalgia in the narrator, which Ginzburg attributes to her mother as the primary constructive developer of her imagination, it is found in the stories that the mother tells about the great grandmother Dolcetta, her parents, Pastrengo which is the road where one of the apartments that the family lived is located, reciting from *The Daughter of Iorio* which is a poem that the mother learned at a charity performance, telling jokes which were referred to as little gags (Ginzburg 1997, p.

30), gossiping with the maids, learning Russian, and the enjoyment of having her friends over. Natalia by always being around these adventures, her imagination started to reproduce a world of storytelling as her mother's voice is the first transmitter in her life (Cantelli 2017, p. 181) which opens the door to Natalia's self-identity by introducing the observational importance of the author as it becomes an important commentary of the nature on the narrative itself (Cusk 2018, p. 25).

Self-understanding can be understood through observation. Observation reflects on the events that Natalia has witnessed as a little girl growing up before and after fascism in Italy. She is not close with her mother, father, or her siblings. They care and respect each other but she never makes it to the favorite list, like her sister Paola, who shares the same love for short French haircuts and shopping like the mother does or when her brother Gino is praised by the father because he is an amazing climber and shares the same passion as the father when it comes down to his favorite sport which is mountain climbing. The opposite happens to Natalia instead when the mother calls her the mistress (Ginzburg 1997, p. 76) one day because she is in charge of deciding if they are going to spend the day at the cinema although it is not Natalia's favorite hobby. The mother would say that Natalia doesn't talk because she is always quiet. This is because Natalia's main priority is to observe life around her and these observations revolve around the theme of parenting and the hierarchy of the mother figure as she observes the fate of society in relation to the institution of the family dynamics (Boyers 1992, p. 101) as it develops in a manner of acceptance and belonging.

While growing up in a house that was not religious and yet it supported socialism but not Mussolini or the fascism regime, Natalia feels lost inside and outside. On the inside, the family had to be careful who they let in when fascism was gaining power because everyone was seen as suspicious to the point that the mother started burning things in the house in case the police would come in for a checkup, and on the outside, there were spies who kept an eye on the targeted Jews such as Natalia's brothers Gino and Mario who is arrested at the Swiss border for being a conspirator against fascism. Natalia's father and her husband, Leone Ginzburg, are also thrown in jail for their antifascist views with the only difference that her father is detected for twenty days whereas her husband dies brutally at the hands of the German police. Such danger however does not stop the family to close the doors on those who needed help. The family becomes an escape for the persecuted people as we see in the year 1926 when they hid in their home Filippo Turaniti who was the Resistance leader and the co-founded of Italian socialism (Coburn 2007, p. 756). In another example, the family hides Paolo Ferrari who is trying to flee Italy in their house, but Natalia recognizes him right away as Turanti instead. She has seen him before when the family lived in

Pastrego street but even with this realization, Natalia cannot confirm her doubts because her mother tells her his name is Paolo Ferrari and she is not allowed to ask questions which shows that truth and lies mix together for the author to the point that they become her reality.

Natalia's adolescent stage in life begins when she gets married and becomes a mother. She is creating her new life based on the things that attract her as she has her own agency now. Once she moves out of the family home, Natalia, and her husband Leone, settle in Pallamaglio street. During this time Natalia hangs out with her friends Lisetta and the Tootsies (Ginzburg 1997, p. 122) who are nicknamed by her mother for having flirtatious characters. She reads Salgari's novels and Croce's *La letteratura della nuova Italia*, hires a maid named Martina whom she does not give orders unlike when she did when was living at her parent's house, and now that she is married, Natalia realizes the value of work. Her mother does not miss Natalia the same way she misses her sister Paola and although she is not as jealous as she used to be of Paola's friends, the mother cares for Natalia and her wellbeing.

In 1938 the racial campaign comes in power in Italy which restricts the Jews from the civil services and does not allow intermixed marriages. Her father loses his job, and her husband Leone is always arrested because he is seen as a precautionary measure every time an important politician or king came to visit Turin (Ginzburg 1997, p. 131). During these hard times Natalia becomes a mother, and her two children are born which leads Ginzburg in observing the theme of feminism even further in her other two literary works which are *La Madre* and *The Little Virtues*. *La Madre* tells the story of a young widow who is seen through the eyes of her two young sons (Giorgio 1993, p. 3) and *The Little Virtues* highlights the themes of conventional attitudes that are aimed towards children and the way they are raised (Cusk 2018, p. 25). Ginzburg highlights important of the self and how its moral function works in narrative therefore she wants to understand why we act the way we do and what made us the way we are as this aim it is focused on the role of the mother and how she can construct a safe environment for her children under hard life circumstances. The concept of the self via the motherly survival instinct can be recognized in *La Madre*, written in the third person narrative in 1963, when *Family Lexicon* was also published, with the representation of the patriarchy's discussion on the theme of motherhood through the children's views (Giorgio 1993, p. 3) but in this text, the mother is not a good example but rather a bad one because she smokes, goes out late, it is indifferent to the children's well-being, and the children always sleep on their own.

The people who become important in this case are the grandmother, the grandfather, Aunt Clementina, and Diomira the maid therefore they automatically become

trustworthy because they represent affection and protection because the mother represents tragedy as the loss of her husband takes her into a dark rollercoaster and she numbs the pain by neglecting the reality in front of her. *The Little Virtues* is a collection of eleven essays which Ginzburg writes between 1944 and 1953. These essays represent autobiographical episodes as they are presented to the reader as a view of virtues on how they should be lived (Francese 2009, p. 69). The period between 1944 and 1953 is connected to *Family Lexicon* and in one of the chapters called *Winter in Abruzzo*, Ginzburg is telling the story of how she is joined by her husband Leone in exile. Being happy that the war has come to an end, in 1944 Ginzburg connects this feeling to the Preface of *Family Lexicon* as it is connected to the realization of happier times which allows the author to grieve the death her husband as through this process the author associates the happy times that she spends with her family in the anomalous autobiography.

Another important example in connection to the motherly survival instinct is found in *My worn-out shoes* which tells the story of how Ginzburg it is saved after the war by a woman who helps the writer understand the theme of responsibility in connection to providing for her children (Francese 2009, p. 69) therefore it becomes evident that the motherly views for the author are represented by tragedy and hope as based on these two literary works, the mother becomes the pillar of stability for the household because she shapes the first psychological narratives for the children as we see in *Family Lexicon* how the mother becomes the primary constructive developer of Natalia's cognitive thinking.

By combining language, feminism, and self-understanding together, we can observe in the novel the values which highlighting the importance of identity and family. Through these factors, Ginzburg highlights the importance of these three structures that shape the ethical, philosophical, and humanistic views as they provide a clarity for the writer who finds herself and her voice through the sociological observations by reminiscing about her present, past, and the future.

References

- Boyers, P. (1992). An Introduction Natalia Ginzburg In Her Essays. *Salmagundi* (Saratoga Springs), 96, 53–84.
- Daly, C. C. (1998). *Women's autobiography and national identity: Natalia Ginzburg, Anna Banti and Renata Vigano*. ProQuest Dissertations Publishing.
- Cantelli, V. (2017). The maternal lineage: orality and language in Natalia Ginzburg's family sayings. *Journal of International Women's Studies*, 18(2), 180–197.

- Cusk, R. (2018). Violent vocation: Natalia Ginzburg and a new template for the female voice. *TLS. Times Literary Supplement* (1969), 6003, 25.
- Francese, J. (2009). Natalia Ginzburg: Lessico familiare and the ethics of the socially committed writer. *Journal of Romance Studies*, 9(2), 65–83.
- Giorgio, A. (1993). Natalia Ginzburg's "La Madre": Exposing Patriarchy's Erasure of the Mother. *The Modern Language Review*, 88(4), 864–880.
- Ginzburg, N., McPhee, J., & Boyers, P. (2017). *Family lexicon* (J. McPhee, Trans.). New York Review Books.
- Melissa Coburn. (2007). Resistance-at-Risk: The Critique of Fascism and the Ethics of Writing in Natalia Ginzburg's *Lessico Familiare*. *Italica* (New York, N.Y.), 84(4), 755–769.
- Simborowski, N. (2017). *Secrets and puzzles: silence and the unsaid in contemporary Italian writing* (First edition.). Routledge, an imprint of Taylor and Francis.
- Thomson, I. (2016). Waiting for life: Natalia Ginzburg 100 years on. *TLS. Times Literary Supplement* (1969), 5911, 16.

Kitap Tanıtımı

Metafelsefe

Ufuk Batuhan Yazlık / Bilkent Üniversitesi

Metafelsefe, felsefenin kendisi üzerine soruşturma yaptığı ve kendisini tanımlama uğraşında olduğu bir alan. Metafelsefenin başlıca soruları şunlardır: “Felsefe nedir?”, “Felsefe ne amaçla yapılır?”, “Felsefe nasıl yapılır?”. Felsefenin nelerle ilgilendiği veya ilgilenmesi gerektiği veya daha temelde felsefenin ne olduğu veya olması gerektiği bazı felsefeciler katılmayacak olsa da önemli bir soru gibi görünüyor. Soren Overgaard, Paul Gilbert ve Stephen Burwood (2013) tarafından yazılan *An Introduction to Metaphilosophy* metafelsefe için giriş niteliğinde bir kitap. 2021 yılında Türkçe'ye çevrilen kitap bu alanda Türkçe kaynak arayanlar için de iyi bir seçenek. Kitabın içeriği 8 ayrı alt başlıktan oluşuyor ve yazarlar epey kapsamlı bir bakış açısı sunmaya çalışıyor. Kitap aşağıdaki bölümlerden oluşuyor:

- Giriş: Metafelsefe Nedir?
- Felsefe Nedir?
- Felsefe, Bilim ve Beşeri Bilimler
- Felsefi Argümanların Verileri
- Analitik Felsefe ve Kıta Felsefesi
- Felsefe ve Doğrunun Peşinde
- İyi Felsefe Nedir?
- Felsefe Ne İşe Yarar?

Kitabın giriş kısmında, yazarlar metafelsefenin ne olduğu ve önemli olup olmadığı konusunda felsefecilerin neler söylediğini aktarıyorlar. Bazı felsefeciler felsefenin kendisi ve yöntemleri üzerine düşünmesinin son derece normal olduğunu düşünürken bazıları felsefe üzerine düşünmek yerine felsefe yapmamız gerektiğini savunuyorlar. Örneğin Karl Popper “Bir filozof felsefe yapmalıdır; Felsefe hakkında konuşmak yerine, felsefi sorunları çözmeyi denemelidir.” sözüyle ikinci grupta yer alıyor. Yazarlar elbette ki en temelde felsefenin kendisi üzerine soruşturmayı yapmayı makul ve anlamlı buluyor ve bu yönde bir perspektif çiziyor. Bu kitabı okumak isteyen birinin bunu göz önünde bulundurması iyi olur.

'Felsefe nedir?' diye sorarken öncelikle bu sorunun betimleyici bir soru mu yoksa normatif bir soru mu olduğunu anlamamız gerekiyor. Bu ayrım, cevabımızı

önemli ölçüde etkileyecektir. Betimleyici bir soruyla karşı karşıyaysak şu an felsefecilerin yapmakta olduğu felsefenin ne olduğu üzerine düşünüyoruz ve onu tanımlamaya çalışırız. Eğer soru normatif ise felsefecilerin ne yaptığından bağımsız bir şekilde felsefe ne olmalı diye düşünmeliyiz. Kitabın ilk bölümlerinde felsefenin ne olduğuna dair farklı pozisyonlar sunulurken bu pozisyonların sorunlarına da yer verilmiş. Bu bölümlerde hem felsefeyi tanımlamanın ne kadar zor olduğu hem de neden zor olduğu okuyucuya aktarılıyor.

Bilim felsefesi felsefenin en önemli alanlarından biridir ve bu alanın en temel soruları bilimin neliği ve metodolojisine dair sorulardır. Bilim felsefesi yaparken felsefeciler çok fazla kafa karışıklığı yaşamazlar. Felsefenin felsefesini (metafelsefe) yaparken ise durum biraz farklılaşıyor. Felsefenin bilimin öncüsü olduğunu, sorduğu soruların zamanla bilimin soruları olmasından ve felsefenin sürekli yeni sorular üretmesinden yola çıkarak söyleyebiliriz fakat felsefenin tanımı bilimin öncüsü olmak değil gibi görünüyor. Kitabın önemli bir bölümünde felsefe-bilim ilişkisi ve felsefenin bilimin ne derece yakınında olduğuna dair pozisyonlar ele alınıyor. Bilimin özellikleri ve felsefenin özellikleri karşılaştırılarak nasıl bir ilişkileri olduğu tartışılıyor. Bu kısımda yazarlar felsefeyi tanımlamaya çalışırken bilim ve felsefenin statüsünün ne olduğu konusunda önemli noktalara değiniyor.

Felsefenin nasıl yapıldığı kısmında ise sezgi temelli argümanlara kayda değer bir bölüm ayrılmış. Felsefecilerin argümanlarının belli temelleri (empirik, rasyonel, sezgisel vb.) vardır. Bunlar, felsefecinin argümanını kurarken hangi temel kabullerden yola çıktığını gösterir. Bazı felsefeciler, argümanlarını en temel olduğunu söyledikleri sezgilere dayandırır. Bu sezgilerin her insan için ortak olduğunu varsayarlar. Yazarlar burada sezgiyi argümanlarının temel bir verisi olarak kullanan felsefecilere, deneysel felsefenin (experimental philosophy) yöntemlerini kullanarak bir itiraz getirilebileceğini söylüyorlar. Deneysel felsefeciler, bazı felsefecilerin en temel ve her insan için ortak dediği sezgilerin gerçekten öyle olup olmadığı hakkında veriler topluyorlar. Kitapta yer verilen çalışmada Jonathan Weinberg, Shaun Nichols, ve Steven Stich, Gettier vakalarındaki sezgilerin evrensel olup olmadığını tespit etmeye çalıştılar.

Çalışmanın sonucunda düşük sosyoekonomik statüdeki Batılıların çoğunun, Hint yarımadasından insanların ve felsefecilerin, ve Doğu Asyalıların Gettier vakalarındaki insanların bilgisi olmadığı yönündeki sezgilere sahip olmadıklarını tespit ettiler. Bu noktada bazı felsefecilerin evrensel olduğunu iddia ettikleri sezgilerin aslında öyle olmadığı sonucuna vardılar ve bu çalışmalara rağmen olağan bir biçimde sezgi temelli argümanları gözden geçirmeden devam etmenin entelektüel bir kibir

olduğunu önu sürdürdüler. Bu tür çalışmalar sezgilerle felsefe yaparken daha titiz olunması gerektiğini ve sezgilere daha şüpheci yaklaşmamız gerektiğini gösteriyor. Elbette bu çalışmalara itirazlar getirilebilir. Bir felsefeci bahsettiği sezginin her insan için değil, ancak bir felsefeci gibi düşünebilen insanlar için ortaktır diyebilir. Bunun sebebi bir felsefeci gibi düşünemeyen bir insanın, örneğin çalışmadaki gibi düşük sosyoekonomik statüdeki bir Batılının, konuyu ve konsepti anlamamış olma ihtimali az değildir. Bu sebeple bu çalışmaların metodolojisi de titizlikle incelenmelidir.

Felsefe içerisinde önemli bir tartışma konusu olan analitik felsefe ve kıta felsefesi ayrımına da kitapta bir bölüm ayrılmış. Bölümün başında Michael Dummett, "Filozofların asla bir uzlaşmaya varamayacağı açıktır." derken bu konuya atıf yapmaktadır. Yazarlar bölümün sonunda durumun bu kadar uzlaşılacak olmadığını belirtiyorlar. Analitik-kıta ayrımını yaparken öne sürülen yöntem, biçim, konular gibi ayrımları teker teker ele alan yazarlar her biri için problem olabilecek örnekler gösteriyorlar. Bu durum, okuyucu için büyük bir şanstır çünkü bütün olası teorilerin zayıflıklarını görme fırsatıdır. Bölümün sonunda yazarlar analitik-kıta ayrımını yaparken sık sık başvurulan aile benzerliği kuramının ise, bazı farklar zayıf bile olsa, olabilecek en makul açıklamalardan biri olduğunu da belirtiyorlar.

Kitabın son kısımlarında ise "İyi felsefe nedir?" ve "Felsefe ne işe yarar?" soruları ele alınıyor. Bu noktada yazarlar yine farklı perspektifleri okuyucuya sunuyorlar. Filozofları ve sofistleri kıyaslayarak Sokrates'in yöntemleri ve sofistlerin yöntemlerini inceliyorlar. Felsefede biçim, ciddiyet, düşünümSELLİK, erdemlilik gibi kavramları da "iyi felsefe" başlığı altında ele alıyorlar.

Genel olarak metafelsefe hakkında Türkçe kaynak okumak ve bunun doğrultusunda ileri okumalar yapmak isteyenler için "Metafelsefe, Felsefenin Felsefesi" kitabının iyi bir kaynak olabileceğini düşünüyorum. Bu alanda daha fazla kitabın Türkçeye kazandırılmasını da önemli buluyorum.

Çeviri Hakkında

Kitabın bazı kısımları terimlerin çevirilerindeki problemlerden dolayı zor bir okuma deneyimi yaşıyor. Örneğin "İyi Felsefe Nedir?" bölümünde kitabın orijinalinde "Quine attacks Kant's account of analyticity in terms of the containment of the predicate in the subject as merely metaphorical" (Søren Overgaard ve diğerleri, 2013) olan cümle "Quine, konudaki yüklem sınırlanması açısından Kant'ın analitik açıklamasına yalnızca metaforik olarak saldırır." şeklinde çevrilmiş. Kitabın orijinalinde yer alan "predicate in the subject" ifadesinin Türkçeye "öznedeki yüklem" veya "özne içerilen yüklem" olarak çevrilmesinin doğru olacağını düşünüyorum. Bu yazı çeviriye

dair detaylı bir yazı olmadığı için tek bir örnek göstermenin yeterli ve bu konuyu yazıya eklememin önemli olacağını düşünüyorum.

Referanslar

- Overgaard, S., Gilbert, P., & Burwood, S. (2013). *An introduction to metaphilosophy*. Cambridge University Press.
- Overgaard, S., Gilbert, P., & Burwood, S. (2021). *Metafelsefe* (Ahmet Eyim & Eren Rızvanoğlu, Çev.). Fol.