

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE BİLGİNİN DEĞERİ SORUNU

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi
Felsefe Ana Bilim Dalı
Felsefe Doktora Programı**

Keziban DER

Danışman: Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK

**Ocak 2021
DENİZLİ**

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Keziban DER

ÖN SÖZ

Bu çalışmada, bilginin niçin doğru inançtan daha değerli olduğu sorusu ele alınıp tartışılmıştır. Bu soru, çağdaş epistemolojik tartışmalarda önemli bir yere sahip olsa da, yeterli bir şekilde anlaşılamamıştır. Bu nedenle, bu sorunun nasıl bir yanıt talep ettiğini anlayabilmek, söz konusu sorunun ve bu sorunun altında yatan pre-teorik kabulün ne demek istediğini açıklığa kavuşturmayı gerektirir. Bunun için, değer sorusunun ilk kez ifade edildiği Platon'un *Menon* diyalogu incelenip, bu sorunun en iyi ne şekilde anlaşılması gerektiği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu soruya ilişkin literatürde öne çıkan üç yaklaşım irdelenip, bunların ikna edici olmadıkları gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma sürecince yorumları ve eleştirileri ile bana yol gösteren tez danışmanım Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK'e, jüri üyelerim Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK'e, Prof. Dr. Mehmet ELGİN'e, Prof. Dr. Nebil REYHANI'ye ve Dr. Öğr. Üyesi Alper Bilgehan YARDIMCI'ya; moral ve motivasyon kaynağım olan sevgili arkadaşlarım Banu ARSLAN'a, Hülya ÇAĞLAYAN'a, can dostum Saniye VATANSEVER ÖZCANGİLLER'e; her türlü özveride bulunan ve her zaman benim yanımda olan canım aileme sonsuz teşekkür ederim.

ÖZET

ÇAĞDAŞ EPİSTEMOLOJİDE BİLGİNİN DEĞERİ SORUNU

DER, Keziban
Doktora Tezi
Felsefe Ana Bilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK

Ocak 2021, V + 123 Sayfa

Platon, *Menon* diyalogunda, şu soruyu sorar: Bilgi niçin doğru inançtan daha değerlidir? Çağdaş değer problemi, Platon'un bu sorusunu konu edinir. Değer sorusu, literatürde genellikle iki farklı şekilde yorumlanmaktadır: (1) Bilgi niçin epistemik olmayan bakımdan (i.e. pratikte) doğru inançtan daha değerlidir? ve (2) bilgi niçin epistemik bakımdan doğru inançtan daha değerlidir? Çoğu bilgi kuramcısına göre, Platon (1) ile ilgilenmektedir; fakat asıl yanıtlanması gereken soru (2)'dir. Bununla birlikte, genellikle değer sorusunun yanıtının bilginin doğasında aranması gerektiği düşünülmektedir. Bu tezin iki temel amacı vardır. Birincisi, değer probleminin ne olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışmaktır. İkincisi ise, bu probleme yönelik üç önemli çözüm girişiminin—güvenilircilik, erdem epistemolojisi ve revizyonizm—başarısız olduğunu iddia ederek, bilginin şanstın muaf olma özelliğinden ötürü üstün bir değere sahip olduğunu savunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Epistemik değer, Bilgi, Revizyonizm, Doğru inanç, Şanstın muaf olma

ABSTRACT

THE VALUE PROBLEM OF KNOWLEDGE IN CONTEMPORARY EPISTEMOLOGY

DER, Keziban
Doctoral Thesis
Philosophy Department
Philosophy Doctoral Programme
Adviser of Thesis: Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK

January 2021, V + 123 Pages

In the *Meno*, Plato asks the following question: Why is knowledge more valuable than true belief? The contemporary value problem is concerned with Plato's question. The value question is commonly interpreted in two different ways in the literature: (1) Why is knowledge more non-epistemically valuable (i.e. practically) than true belief? and (2) why is knowledge more epistemically valuable than true belief? According to many epistemologists, Plato is interested in (1), but the main question to be answered is (2). Moreover, it is generally thought that the answer to the value question is to be found in the nature of knowledge. This dissertation has two main aims: The first is to try to clarify what the value problem is. The second is to claim that three important solution attempts to this problem— reliabilism, virtue epistemology and revisionism— are not successful and to argue that knowledge has a superior value due to the feature of non-accidentality.

Keywords: Epistemic value, Knowledge, Revisionism, True belief, Non-accidentality

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DEĞER PROBLEM(LER)İ

1.1. Değer Türleri	6
1.1.1. Enstrümantal Değer ve Nihai Değer	6
1.1.2. Epistemik Değer.....	9
1.1.3. Temel - Temel Olmayan Değerler	10
1.2. Menon'un Sorusu.....	12
1.2.1. Bilginin Değerine İlişkin Pre-Teorik Kabul	13
1.2.2. PE ve Değer Soruları.....	15
1.3. Sokrates'in Yanıtı	20
1.3.1. Alternatif Bir Yorum.....	25

İKİNCİ BÖLÜM

GÜVENİLİRCİLİK VE BİLGİNİN DEĞERİ

2.1. Bilgi ve Güvenilirlik Koşulu	30
2.2. Güvenilirliğin Değeri	33
2.3. Gölgeleme Sorunu.....	37
2.4. Gölgeleme Sorununa Yönelik Güvenilirci Tepkiler	43
2.4.1. Koşullu-Olasılık (K-O) Çözümü.....	43
2.4.2. K-O Başarılı Bir Çözüm müdür?	47
2.4.3. Değer Özerkliği Çözümü.....	52

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERDEM EPİSTEMOLOJİSİ VE BİLGİNİN DEĞERİ

3.1. Sosa'nın Erdem Epistemolojisi.....	56
---	----

3.1.1. AAA Modeli ve Bilgi.....	56
3.2. Bilginin Değeri	59
3.3. Pritchard'ın Dilemması	65
3.3.1. B = E ve Çevresel Şans	66
3.3.2. Sosa'nın Yanıtı.....	68
3.3.3. Tanıklığa Dayalı Bilgi ve B=E	70

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

REVİZYONİZM: ANLAMININ DEĞERİ

4.1. Bilgi Ayrıcalıklı Bir Değere Sahip Değildir.....	74
4.1.1. Kvanvig'in S1'e İlişkin Argümanı.....	74
4.1.2. Pritchard'ın S1'e İlişkin Argümanı.....	80
4.2. Anlama ve Değeri	82
4.2.1. Kvanvig'de Anlama-Bilgi İlişkisi.....	85
4.2.2. Kvanvig'de Anlamanın Değeri.....	88
4.2.2.1. Anlama ve Doğruluk.....	89
4.2.2.2. Anlama ve Kavrama.....	92
4.2.3. Pritchard'da Anlama-Bilgi İlişkisi	94
4.2.3.1. Kazanımlar: Zayıf ve Güçlü Kazanımlar	94
4.2.3.2. Anlama ve Güçlü Kazanım	100
4.2.4. Pritchard'ın Argümanına Karşı Tepkiler.....	102
SONUÇ.....	106
KAYNAKLAR	114
ÖZ GEÇMİŞ	123

GİRİŞ

Bilgi kuramcıları bilginin ne olduğu, imkânı ve kaynağı gibi sorularla ilgilenirler. Özellikle Gettier-sonrası dönemde bilginin neliği sorunu daha ön plana çıkararak, bilgi teorisinin öncelikli sorunu haline gelmiştir. Ancak, son yıllarda, Riggs’in ifadesiyle epistemolojide bir değer dönüşü yaşanmıştır.¹ Çağdaş epistemolojide önemli bir dönüşüme ve yeni bir epistemolojik yaklaşımın ortaya çıkışına işaret eden bu hareket, epistemolojiyi değerle—özellikle de epistemik değerle— ilgili soruların temel ilgi odağı haline geldiği normatif bir alan olarak karakterize eder.² Böylece, geleneksel epistemolojinin yerini değer-odaklı epistemoloji alır. Bu çalışma, değer-odaklı epistemoloji ile ilgili bir çalışmadır. Geleneksel epistemolojisinin aksine, bu epistemolojinin merkezinde şu iki ana konu bulunur:

Biri, bilginin değeri hakkındaki sorunlarla ilgilidir. Başlangıç noktası, ancak yalnızca başlangıç noktası, “Bilgi doğru inançtan nasıl daha değerli olabilir?” sorusudur. Diğer konu, geniş anlamda epistemik değerle ilgilidir. Burada temel mesele epistemik değerlendirmenin en iyi nasıl anlaşılacağıdır [...] Yaygın bir yaklaşım, doğruluğu bir amaç olarak düşünmek, bir inancın gerekçelendirilmesi ya da güvenilir bir şekilde oluşturulmasına da bu amaç için değer verilmesidir.³

Bu çalışmanın ana konusunu, bilginin değeriyle ilgili soru oluşturur. Ancak Pritchard’ın da belirttiği üzere, bu iki konu birbiriyle yakından ilişkilidir. Örneğin, bilginin değeri hakkındaki soruları doğruluğun değeri üzerinden yanıtlayabiliriz. Peki ama, niçin çağdaş bilgi kuramcıları değerle ilgili bu sorulara ve onların çözümlenmesine yönelmiştir? Hiç kuşkusuz, erdem epistemolojisinin ortaya çıkışı, değer sorularının önemine dikkati çekmiştir. Sosa’nın öncülüğünü yaptığı bu bilgi görüşü, epistemik soruşturmanın merkezine Aristoteles’ten devralınan entelektüel erdem kavramını koyar. Bu bilgi görüşü, inanç-temelli geleneksel bilgi anlayışından bir kopuşu simgeler. Bu görüşe göre, eldeki bir inancın epistemik statüsünü belirleyen sadece inancın özellikleri (örneğin, gerekçelendirme, vb.) değildir. Öznenin bir niteliği olan entelektüel erdem de bir inancın bilgi sayılıp sayılmadığını belirlemede önemli bir rol oynar. Bilgi ile ilgili soruların bu çerçevede çözümlenmeye çalışılması doğal olarak değerle ilgili soruları da gündeme getirmiştir. Nitekim, erdem-odaklı

¹ Wayne Riggs, “The Value Turn in Epistemology”, *New Waves in Epistemology* içinde, (eds.) Vincent Hendricks ve Duncan Pritchard, New York, 2008, s. 300.

² Adam Carter ve Guy Axtell, “Just the Right Thickness: A Defence of Second-Wave Virtue Epistemology”, *Philosophical Papers*, 37/3, 2008, s. 419.

³ Duncan Pritchard, Alan Millar ve Adrian Haddock (eds.), *Epistemic Value*, Oxford, 2009, s. 1.

bu yaklaşım epistemoloji ve etik alanı arasında bir yakınlaşmaya zemin hazırlamıştır.⁴ Bilgi kuramcılarının temel epistemolojik sorunların çözümü için etik alanındaki tartışmalara ve görüşlere yönelmesi kaçınılmaz olarak beraberinde değerle ilgili tartışmaları da getirmiştir. Erdem epistemolojisinin kendi bünyesinde değerle ilgili bir dizi soruyu barındırdığı olgusunu bir kenara bırakırsak, etik alanına giderek yakınlaşma bu alanın temel konularından biri olan değerle ilgili mevzuların da epistemolojik soruşturmaya dahil olmasını sağlamıştır.

Erdem epistemolojisinin başlattığı bu dalganın yanısıra, bilginin analizi projesinin girdiği çıkmaz da bilgi kuramcılarını yeni yaklaşımlar aramaya itmiştir. Gettier’in geleneksel bilgi çözümlemesini—gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımını— hedef alan karşıt örneklerinden sonra, çağdaş tartışmalar bu örneklerin önünü kesecek ilgili koşulun ne olduğu sorusuna yoğunlaşmıştır. Fakat, çoğu bilgi kuramcısı bu arayışın gidişatından hiç de hoşnut değildir. Pritchard bunu şöyle dile getirir:

Bu araştırma programından duyulan memnuniyetsizlik, kısmen onun hiçbir yere varmıyor gibi görünmesinden kaynaklanıyordu— sezgisel, sağlam ve Gettier-karşıtı bir bilgi analizi en azından biri kendini alışılmış epistemolojik araçlara kısıtladığı müddetçe mevcut gözüküyordu (örneğin, bazı erdem bilgi kuramcıları erdemlere başvurmanın işe yarayacağını düşünür). Bilgi kuramcılarının bu araştırma programından rahatsız olmalarının tek nedeni bu değildi, çünkü burada özellikle ilk erdem bilgi kuramcıları tarafından dile getirilen ikinci bir endişe, bu karmaşık bilgi analizlerinin, bilginin neden önem vermemiz gereken bir şey olması gerektiğini gizemli kılmasıydı.⁵

Dolayısıyla, hem çıkmaza giren analitik projenin herhangi bir somut başarıya ulaşamaması hem de gittikçe daha kompleks ve karmaşık hale gelen bilgi analizleri, bilginin değeri ile ilgili soruların epistemolojik tartışmaların odağında yer almasına neden olmuştur.

Bu tez çalışmasını motive eden üç temel unsur vardır. Birincisi, epistemolojinin en temel kavramı ‘bilgi’ olarak kabul edilir. Bu bağlamda, epistemolojinin neden ‘bilgi teorisi’ olarak ifade edildiği de anlaşılabilir. Ancak, çoğunlukla göz ardı edilen ve ele alınmayan husus ise, epistemolojinin niçin başka bir epistemik statüye değil de özellikle bilgiye odaklandığıdır. Çağdaş epistemolojideki bazı çalışmalar, bilgiden daha değerli epistemik statülerin (örneğin, anlama) bulunduğunu ve dolayısıyla epistemolojinin bu statülere yoğunlaşması gerektiğini savunmuşlardır.⁶ İkincisi, bilginin ne olduğu sorusu

⁴ Duncan Pritchard, “Recent Work On Epistemic Value”, *American Philosophical Quarterly*, 44/2, 2007, s. 85.

⁵ D. Pritchard, *agm.*, s. 86.

⁶ Örneğin, bkz. Jonathan Kvanvig, “Understanding”, *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology* içinde, (eds.) Frederick D. Aquino ve William J. Abraham, Oxford, 2017, ss. 175-6; Jonathan Kvanvig, “Precis

epistemolojinin temel problemlerinden birisi olmasına rağmen, bir bilgi analizinden tam olarak ne beklediğimiz ya da bir bilgi analizinin neyi kapsamı gerektiği açık değildir. Sözelimi, bir bilgi analizinin karşıt örneklerden muaf olması ve döngüsel olmamasının yanısıra bilginin doğru inançtan daha değerli olduğuna dair pre-teorik kabule ilişkin bir açıklama sunması gerekli midir? Bazı çağdaş bilgi kuramcılarına göre, yeterli bir bilgi analizinin bilginin ekstra değerine ilişkin bir açıklama ortaya koyması gerekir.⁷ Ancak, iddia edildiği gibi, bilginin doğası ve bilginin değeri problemleri arasında gerçekten bir bağlantı var mıdır? Diğer bir unsur ise, epistemoloji de etik ya da estetik alanı gibi normatif sorularla ilgilenir, fakat epistemik değerlendirmenin ne olduğu açık değildir.

Bu çalışmanın günümüz literatürü açısından önemi ise kabaca şöyle ifade edilebilir: İlk olarak, çağdaş epistemoloji literatüründe değer problemi hakkında çok sayıda çalışma bulunmasına karşın, bu problemin tam olarak nasıl ifade edilmesi gerektiği ve eldeki sorunun bilginin doğasından hareketle çözümlenip çözülemeyeceği ile derinlemesine ilgilenen çalışma sayısı oldukça azdır. Türkçe literatürde ise, bilginin doğası ve imkânı üzerine sayısız çalışma bulunmasına karşın, değer problemi üzerine detaylı bir çalışma yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla, bu tez çalışması ülkemizdeki konuya ilişkin araştırma eksikliğini gidermeye ve mevcut literatürdeki boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte, literatürde bilginin değeri problemi farklı şekillerde yorumlanmış ve bu da bir problemler çokluğuna ve anlam karmaşasına neden olmuştur. Bunun temel nedeni, problemi doğuran pre-teorik kabulün anlam bakımından belirsiz olmasıdır. Sözelimi, “bilgi doğru inançtan daha değerlidir” derken, söz konusu değer ne tür bir değerdir? Bilgi her zaman mı doğru inançtan daha değerlidir? Whitcomb’un da belirttiği üzere, sorulan soruya, ele alınan değer türüne göre, yaklaşık 540 tane değer problemi oluşturulabilir.⁸ Bir soruya verilen yanıt, diğer soruya da bir yanıt teşkil edebilir ya da o sorunun yanıtına zemin hazırlayabilir. Ancak, elimizde bir problemden ziyade birden fazla problem olması, bizi çözüm üretme konusunda ister istemez çıkmaza sürükleyecektir. Bu çalışma, söz konusu pre-teorik kabulü açıklığa kavuşturmaya çalışacak olması bakımından, probleme ilişkin daha açık bir kavramsal çerçeve sunacaktır.

of *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*”, *Epistemic Value* içinde, (eds.) Duncan Pritchard, Adrian Haddock ve Alan Millar, Oxford, 2009, ss. 311-312.

⁷ Bkz. John Greco, “The Value Problem”, *The Routledge Companion to Epistemology* içinde, (eds.) Sven Bernecker ve Duncan Pritchard, New York, 2011, ss. 219-220.

⁸ Dennis Whitcomb, “Epistemic Value”, *The Continuum Companion to Epistemology* içinde, (ed.) Andrew Cullison, London, 2012, s. 274.

Ayrıca, bu çalışma bilginin değeri probleminin yeterli bir çözümü için izlenmesi gereken yolun ne olduğu ve epistemik değerlendirmeye ilişkin ortaya koyacağı açıklamalar bakımından gelecek araştırmalara ışık tutacaktır. Çalışma ortaya koyacağı alternatif çözümle de, değer problemine ilişkin yeni bir bakış açısı sunacaktır.

Çalışmanın genel düzeni şöyle olacaktır. Birinci bölümde, değer probleminin tam olarak ne olduğu ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Sorunun ne olduğunu anlamak, bu sorunun nasıl bir çözüm talep ettiğini anlamada da önemlidir. Bu bağlamda, sorunu ilk kez ortaya koyan Platon'un bu sorunu nasıl formüle ettiği ve bu sorunun çağdaş epistemolojide nasıl yorumlandığı üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte, Platon'un bu soruna nasıl bir çözüm ortaya koyduğu da ele alınıp tartışılacaktır.

İkinci bölümde, çağdaş çözümlerden biri olan güvenilirçiliğin çözümü ele alınacaktır. Bu çözümün dayanaklarının ne olduğu ifade edilip, bu çözümün karşılaştığı güçlükler ve bu güçlükleri başarıyla aşıp aşmadığı değerlendirilecektir.

Üçüncü bölümde, bir başka önemli çağdaş çözüm olan erdem epistemolojisinin çözümü irdelenecektir. Özellikle bu yaklaşımın öncülüğünü yapan Sosa'nın çözümü formüle edilip, değer meselesine yönelik başarılı bir çözüm olup olmadığı incelenecektir.

Dördüncü ve son bölümde, Kvanvig'in ve Pritchard'ın ortaya koyduğu revizyonist çözüm ve bu çözümün temel dayanakları açıklanacaktır. Anlamanın daha değerli olduğunu savunan bu yaklaşımın temelsiz olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DEĞER PROBLEM(LER)İ

Çağdaş değer probleminin çıkış noktası, Platon'un *Menon* diyalogunun ikinci yarısında Sokrates ve Menon arasında erdemin bilgi olup olmadığı tartışması üzerine şekillenen şu konuşmadır:

S: [...] doğru inanç, doğru eylem için kesinlikle bilgi kadar iyi bir kılavuzdur. Bu, erdemin doğasına ilişkin araştırmamızda, sadece bilginin doğru eyleme öncülük edebileceğini söylediğimizde gözden kaçırdığımız şeydir; çünkü doğru inanç da bunu yapabilir. Öyleyse, doğru inanç da bilgi kadar faydalıdır.

M: [...] bu durumda, Sokrates, bilgiye niçin doğru inançtan daha fazla değer verildiğini [...] merak ediyorum.⁹

Menon yukarıda bilgi hakkındaki genel bir kabulü dile getirir: Bilgi doğru inançtan daha değerlidir. Ancak sorun şudur: Eğer bilgi ve doğru inanç, Sokrates'in iddia ettiği gibi, pratikte eşdeğerse (bundan sonra, kısaca PE), niçin bilgi doğru inançtan daha değerlidir? Menon problemi olarak da bilinen değer problemi, bu soruyu konu edinir.

Platon'un bu soruna yönelik çözümü çoğu çağdaş bilgi kuramcılar tarafından pratik değere dayalı bir çözüm olarak yorumlanır. Pritchard bunu açıkça şöyle ifade eder:

Platon'un *Menon*'da bu soruya bilginin kalıcılığına başvurarak verdiği yanıt, açıkça bilginin pratik değerini açıklayan bir anlatıdır. Bu bakış açısına göre, bilginin doğru inançtan daha iyi olmasının sebebi, bu kalıcılık anlatısının doğru olmasının epistemik amaçlarımızla hiçbir ilgisi yoktur, fakat pratik amaçlarımızla ilgili olduğu her yönden bellidir.¹⁰

Öte yandan, çağdaş bilgi kuramcıları, genellikle PE'yi doğru kabul ederek, pratik değer dışında bir değere başvurmak suretiyle bu sorunun aşılabileceğini düşünürler. Örneğin, Kvanvig şöyle der:

⁹ Plato, *Meno* 97c-d, *Five Dialogues* içinde, (çev.) G. M. A. Grube, Cambridge, 2002. Aksi belirtilmedikçe, *Menon* diyalogunun çevirileri yazara aittir. Diyalog, Grube'nin İngilizce çevirisi kullanılarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

¹⁰ Duncan Pritchard, "What is the Swamping Problem?", *Reasons for Belief* içinde, (eds.) Andrew Reisner ve Asbjørn Steglich-Petersen, Cambridge, 2011, s. 251. Benzer bir görüş için ayrıca bkz. Anne Meylan, "The Value Problem of Knowledge: Against A Reliabilist Solution", *Proceedings of the 4th Latin Meeting in Analytic Philosophy*, (eds.) Carlo Penco, Massimiliano Vignolo, Valeria Ottonelli ve Cristina Amoretti, Genoa, 2007, s. 85; Michael Ridge, "Getting Lost on the Road to Larissa", *Nous*, 47/1, 2013, s. 2; Alan Millar, "Why Knowledge Matters", *Aristotelian Society Supplementary*, 85, 2011, ss. 65-6. Farklı bir görüş için bkz. Fatih Sultan Mehmet Öztürk, "Menon Problemi", *Felsefe Dünyası*, 57, 2013, ss. 59-64.

Doğru inancın bize bilginin sağladığı tüm pratik faydaları sağladığına işaret edildiğinde, oldukça doğal bir cevap, birinin bilginin doğru inançtan daha değerli olduğunu söylediğinde, kastedilen değer pratik değer olmadığında ısrar etmektir.¹¹

Peki, öyleyse bilginin üstün değeri nasıl bir değerdir? Çağdaş çözümler şu genel düşünceyi savunur:

E: Bilgi epistemik olarak doğru inançtan daha değerlidir.

E, değer sorununu ifade etmenin makul bir yolu mudur? Yoksa, bu sorun pratik ya da farklı türde bir değere dayalı bir açıklama mı talep eder? Eldeki sorunun nasıl bir çözüm gerektirdiğini daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle bu sorunun anlaşılması önemlidir. Menon'un değer sorusunu nasıl okumalıyız? PE tam olarak ne anlama gelmektedir? Platon bilginin ekstra değerini nasıl açıklar? Platon'un çözümüne ilişkin çağdaş yorumlar ikna edici midir? Bu açıklama çağdaş yaklaşımlardan farklı mıdır? Bu bölümde, bu sorular ele alınıp tartışılacaktır. Fakat, bu sorulara geçmeden önce, kısaca da olsa, değer türleri üzerinde durulması önemlidir. §1.1'de, mevcut tartışmalarda sıkça kullanılan üç değer ayırımına değinilecektir. Buradaki temel amaç, bu değer türlerinin özellikle bilgi kuramcıları tarafından nasıl tanımladığını ifade etmek ve eğer varsa bu belirlenimlerdeki tartışmalı ya da problemler yönleri vurgulayarak, bunları açıklığa kavuşturaktır. §1.2'de Menon'un sorusu ele alınıp, bu sorunun altında yatan pre-teorik kabulün ne anlama geldiği ve PE'den ne kastedildiği irdelenecektir. §1.3'te, Platon'un nasıl bir çözüm ortaya koyduğu ve bu çözümün çağdaş bilgi kuramcıları tarafından nasıl yorumlandığı ele alınacaktır. Son olarak da, Platon'un çözümüne ilişkin alternatif bir yorum ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

1.1. Değer Türleri

1.1.1. Enstrümantal Değer ve Nihai Değer

Bilginin değeri ile ilgili tartışmalarda, enstrümantal değer ön çıkan şu iki tanımına bakalım:

[1] Dışsal ve enstrümantal değer arasında bir fark vardır. Eğer bir ögenin enstrümantal değeri varsa, onun katkıda bulunduğu başka bir şey vardır. Dışsal değer bunu gerektirmez. Dışsal olarak değerli olmak için, bir şeyin değeri başka bir şeyin değeri açısından açıklanabilir olmalıdır. Dışsal olarak değerli olmanın bir yolu enstrümantal olarak değerli olmaktır, ancak

¹¹ Jonathan Kvanvig, "Responses to Critics", *Epistemic Value* içinde, (eds.) Adrian Haddock, Alan Millar ve Duncan Pritchard, Oxford, 2009, s. 340. Benzer bir açıklama için, ayrıca bkz. Jonathan Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge, 2003, s. 4.

dışsal olarak değerli olmanın tek yolunun enstrümantal olarak değerli olduğunu kabul etmek bir hatadır.¹²

[2] Bir şey ancak ve ancak değerli olan başka bir şeye vesile olursa enstrümantal olarak değerlidir.¹³

Kvanvig [1]'de enstrümantal değerlerin bir tür dışsal değer olduğunu (enstrümantal → dışsal) vurgular. Sonuçta, eğer X enstrümantal bir değere sahipse, X'in bu değeri başka bir şeyle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Ancak, her dışsal değer enstrümantal bir değer olmak zorunda değildir. Şöyle ki, enstrümantal olmayan dışsal değerler de olabilir.¹⁴ Bu konu, nihai değer bağlamında aşağıda ele alınacaktır. Burada asıl önemli olan Kvanvig'in enstrümantal değer tanımıdır. Bu belirlenimin açıkçası doğru olan bir yönü vardır. O da şudur ki, enstrümantal değer bir şeyin başka bir şeyle ilişkisi ile ilgili bir değerdir. Fakat bu değere sahip olmak demek, sadece bir şeyin “katkıda bulunduğu başka bir şey” olması demek değildir. Enstrümantal değer bundan daha fazlasını gerektirir. Örneğin, nükleer silahlar insanlarda genetik bozukluklara yol açabilir, ancak nükleer silahların enstrümantal olarak değerli olduğunu düşünmeyiz. Eğer bir şeyin katkıda bulunduğu şeyin kendisi değerli değilse, bu şeyin enstrümantal değerinden söz edemeyiz. Bu anlamda, Bondy'nin [2]'deki tanımı daha makuldür. Ancak, Bondy de “değerli olan başka bir şey” derken söz konusu değerlerin ne tür bir değer olduğunu açıkça belirtmemiştir. Bondy'nin tanımındaki bu eksikliği şu şekilde giderebiliriz:

[2]* Bir şey ancak ve ancak nihai ya da içsel olarak değerli bir şeye vesile olursa enstrümantal olarak değerlidir.¹⁵

Peki ama, nihai değer nedir? Nihai değer, kabaca, bir şeyin “bir amaç” ya da “kendinde” değerli olması demektir.¹⁶ Moorecu geleneğe göre, nihai değer içsel değerle— bir şeyin kendinde ya da içsel özelliklerinden dolayı sahip olduğu değerle— aynıdır. Bazı bilgi

¹² J. Kvanvig, *age.*, 2003, ss. 63-4.

¹³ Patrick Bondy, “Epistemic Value”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2015, <https://iep.utm.edu/ep-value/>. Benzer tanımlar için, ayrıca bkz. Duncan Pritchard, *What is This Thing Called Knowledge?*, New York, 2006, s. 12; Christoph Kelp ve Mona Simion, “Commodious Knowledge”, *Synthese*, 194, 2017, s. 1495.

¹⁴ Kvanvig'in bu görüşü, yaygın bir şekilde benimsenen bir görüştür. Örneğin, bkz. Wayne Riggs, *Epistemic Pluralism*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of North Carolina at Chapel Hill, 1995, ss. 166-7; Duncan Pritchard, “The Value of Knowledge”, *The Harvard Review of Philosophy*, XVI, 2009, s. 100.

¹⁵ Benzer bir tanım için bkz. Toni Rønnow-Rasmussen, “Instrumental Values – Strong and Weak”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 5, 2002, s. 25.

¹⁶ Örneğin, bkz. P. Bondy, *agm.*; C. Kelp ve M. Simion, *agm.*, s. 1489.

kuramcılarını da kimi zaman bu iki değeri birbirinin yerine kullanır. Greco, örneğin, bilginin değerine ilişkin açıklamasında böyle bir tutum sergiler:

Bilgi, hünere dayalı bir tür başarıdır ve genel olarak hünere dayalı başarı içsel olarak değerlidir. [...] hünere dayalı başarı nihai değere ya da kendinde bir amaç olarak değere [...] sahiptir.¹⁷

Ancak, bazı bilgi kuramcılarının göre, nihai değerle içsel değer birbirinden farklıdır. Pritchard, bu farkı şöyle ortaya koyar:

içsel değer nihai değer ile aynı değildir. Çünkü içsel değer sadece eldeki bir ögenin içsel özelliklerinden kaynaklanan değerle ilgilidir; fakat bir şey ilişkisel (ve dolayısıyla içsel olmayan) özelliklerinden dolayı nihai olarak— yani, enstrümantal olmayan bir şekilde— değerli olabilir. Örneğin, ilk matbaada üretilen ilk kitabı düşünün.¹⁸

İlk matbaada yayınlanan kitap, kendi içsel özelliklerinden dolayı değil, — ilgili tüm içsel özellikleri paylaşan özdeş bir kopya [...] açıkça daha az değere sahip olacaktır — aksine tam olarak ilişkisel özelliklerinden dolayı; özellikle nasıl üretildiğinden dolayı bu bakımdan değerlidir.¹⁹

Buradaki temel sav şudur: Bir şey ilişkisel özelliklerinden dolayı nihai olarak değerli olabilir.²⁰ Öyleyse, içsel-olmayan nihai değerler vardır.²¹ Bu sonuç makul gözükse de, Pritchard'ın örneğinin bu sonucu destekleyip desteklemediği tartışmaya açıktır. Eğer ilk kitap bir değere sahipse, bu değer açıkçası enstrümantal olmayan bir değerdir. Çünkü kitabın değeri vesile olduğu bir sonuçtan kaynaklanan bir değer değildir. Pritchard'ın da belirttiği üzere, kitabın değeri nasıl üretildiğiyle ilgilidir. Peki ama, kitap enstrümantal olmayan bir değere sahip olsa bile, bu onun nihai bir değere sahip olduğunu gösterir mi? Pritchard'ın bu noktada şöyle bir varsayımı kabul ettiği söylenebilir: Eğer bir değer enstrümantal olmayan bir değerse, o zaman bu değer nihai bir değerdir. Pritchard'ın şu ifadesi bunu destekler niteliktedir:

¹⁷ John Greco, *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge, 2010, s. 99.

¹⁸ D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 100.

¹⁹ Duncan Pritchard, "Apt Performance and Epistemic Value", *Philosophical Studies*, 143/3, 2009, s. 408.

²⁰ İlişkisel özellik, "bir şeyin kendi parçalarından biri olmayan başka bir şeyle ilişkisi nedeniyle sahip olduğu özelliktir" (bkz. Wlodek Rabinowicz ve Toni Rønnow-Rasmussen, "A Distinction in Value: Intrinsic and For its Own Sake", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100/1, 2000, s. 35).

²¹ Benzer bir görüş için, bkz. Christine Korsgaard, "Two Distinctions in Goodness", *The Philosophical Review*, 92/2, 1983, ss. 169-195; Shelly Kagan, "Rethinking Intrinsic Value", *The Journal of Ethics*, 2, 1998, ss. 277-97; W. Rabinowicz ve T. Rønnow-Rasmussen, *agm.*, ss. 33-51.

İçsel olarak değerli olmadıkları halde (çünkü onların enstrümantal olmayan değeri ilişkisel özelliklerinden ötürüdür), enstrümantal olmayan bir değere sahip (yani, kendi için değerli olan) şeyler olabilir gibi gözükmektedir.²²

Pritchard burada enstrümantal olmayan değeri nihai değer ile eş anlamlı kullanmaktadır. Hiç kuşkusuz, bir değer için nihai değer olması demek, onun enstrümantal olmayan bir değer olduğu anlamına gelir. Ancak, her enstrümantal olmayan değer nihai bir değer olmayabilir. Örneğin, kurucu değer. Bu değer, değerli bir bütünün belirli parçalarının bu bütüne sağladığı değer nedeniyle sahip oldukları değerdir.²³ Bu değer, genellikle enstrümantal olmayan, dışsal bir değer olarak kabul edilir.²⁴ Buna göre, Pritchard'ın örneği en fazla ilk kitabın enstrümantal olmayan bir değere sahip olduğunu gösterir. Bu kitabın aynı zamanda nihai değere sahip olduğunu kanıtlamak için ise Pritchard'ın daha fazlasına ihtiyacı vardır.

1.1.2. Epistemik Değer

Değer meselesi ile ilgili tartışmaların merkezinde yer alan bu temel kavram, Pritchard'a göre, yeterince açık değildir ve iki farklı şekilde anlaşılabilir:

Yüklemsel okumada, bu (*epistemik değer*) hem epistemik hem de değerli bir şeye değindiğimiz anlamına gelir. Buna karşılık, niteleyici okumada, bu belirli bir şekilde değerli olan bir şeye yani özellikle epistemik değere sahip bir şeye ilgili olduğu anlamına gelir. Göreceğimiz gibi, bunlar açıkça farklı ifadelerdir. Bundan böyle, 'epistemik değerden' (*epistemic value*) bahsettiğimizde, belirli bir değer türünü kastedeceğiz (yani, niteleyici okumayı kabul edeceğiz) ve 'epistemik değer'in' yüklemsel okumasını, onun yerine 'epistemik olanın değerinden' (*the value of the epistemic*) söz ederek ifade edeceğiz.²⁵

Pritchard'ın *epistemik değer* ve *epistemik olanın değeri* ayrımı, Geach'in *yüklemsel* ve *niteleyici* sıfatlar ayrımına dayanır.²⁶ Bu ayrıma göre, F yüklemsel bir sıfat ise, "x, F G'dir" ifadesi mantıksal olarak "x, F'dir" ve "x, G'dir" şeklinde ifade edilebilir. Aksi halde, F niteleyici bir sıfattır. Örneğin,

(1) x, siyah bir kedir.

²² Duncan Pritchard, *What is This Thing Called Philosophy?*, New York, 2016, s. 141.

²³ Bkz. Russ Shafer-Landau, *Ethical Theory: An Anthology*, Oxford, 2007, s. 255.

²⁴ Belirtici değer de, enstrümantal olmayan bir başka değer olarak karakterize edilir. (bkz. W. Riggs, *agm.*, 2008, s. 315).

²⁵ Duncan Pritchard, "Engel on Pragmatic Encroachment and Epistemic Value", *Synthese*, 194, 2017, s. 1481. Benzer bir açıklama için, ayrıca bkz. Duncan Pritchard, "Ignorance and Epistemic Value", *The Epistemic Dimensions of Ignorance* içinde, (eds.) Rik Peels ve Martijn Blaauw, Cambridge, 2016, ss. 132-133; Duncan Pritchard, "Epistemic Axiology", *Epistemic Reasons, Norms, and Goals* içinde, (eds.) Martin Grajner ve Pedro Schmechtig, Berlin, 2016, s. 410.

²⁶ D. Pritchard, *agm.*, 2017, s. 1481.

(2) x, büyük bir kedidir.

(1), ‘x, siyahtır’ ve ‘x bir kedidir’ olarak da yazılabilir ve bu nedenle buradaki ‘siyah’ sıfatı yüklemsel bir sıfattır. Buna karşın, (2) sadece x’in bir kedi için büyük olduğu anlamına gelir ve dolayısıyla (2)’deki “büyük” sıfatı niteleyicidir. Benzer şekilde, yüklemsel anlamda, epistemik değer bir şeyin hem epistemik bir durum (örneğin, bilgi, gerekçelendirme, vb.) hem de bir değer olduğunu ifade eder. Ancak, *epistemik*, sadece değeri niteleyen ve türünü belirten bir sıfat da olabilir ki, bu da niteleyici okumaya karşılık gelir. Bu ayrım değer sorunu açısından önemlidir. Şöyle ki, epistemik olanın değerinden bahsettiğimizde, söz konusu değer pratik, etik, estetik, vb. gibi bir değer de olabilir.²⁷ Yani, epistemik olanın değeri epistemik türde bir değeri gerektirmez. Oysaki, bilgi kuramcıları genellikle bilginin üstün değerinin özellikle epistemik türde bir değer olduğunu düşünürler ve dolayısıyla niteleyici anlamda epistemik değeri kullanarak bir çözüm geliştirirler. Örneğin, ikinci bölümde ele alacağımız güvenilirci çözüm böyle bir çözümdür. Peki ama, bilginin ya da başka bir şeyin epistemik olarak değerli olması ne demektir? Bunu daha iyi kavrayabilmek için, temel – temel olmayan değerler ayrımını açıklamak önemlidir.

1.1.3. Temel - Temel Olmayan Değerler

Sosa, temel değeri şöyle bir örnek yardımıyla açıklamaya çalışır:

Kahve dünyasını – onun üretimini, hazırlanmasını ve tüketimini düşünün. Temel bir değer, o alana özgü kritik değerlendirmeyi düzenler. Lezzetli ve aromatik olan likit kahvenin değerini kastediyorum. Kahve çekirdeklerinin, kahve tarlalarının, kahve makinelerinin, baristaların, likit kahve yapma yöntemlerinin, ekim alanlarının, hasatların, vb. değerlendirmesini düşünün. Tüm bu değerlendirmeleri düzenleyen şey, diğer ilgili değerlerin kendisinden türetildiği, her şeyin merkezinde yer alan değer, iyi bir kahvenin, lezzetli ve aromatik likit kahvenin değeridir.²⁸

Sosa’ya göre, epistemoloji alanı da, tıpkı kahve dünyası gibi, temel bir değer çerçevesinde organize edilmiş kritik bir alandır.²⁹ Bu temel değer veya değerler, ilgili alanı yapılandıran ve sınırlarını belirleyen hedef/amaç olarak işlev görür.³⁰ Bu alanın diğer öğeleri bu temel

²⁷ D. Pritchard, *agm.*, 2017, s. 1482.

²⁸ Ernest Sosa, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Oxford, 2007, c. I, s. 73.

²⁹ Sosa’nın kritik terimini kullanmasının nedeni şudur: Herhangi bir alanda temel değer ya da değerlerin ne olduğu belirlendikten sonra, diğer değerleri bu temel değeri ne ölçüde teşvik ettikleri ya da aracı oldukları açısından eleştirebilir ya da değerlendirebiliriz.

³⁰ Stephen Grimm, “Epistemic Normativity”, *Epistemic Value* içinde, (eds.) Adrian Haddock, Alan Millar ve Duncan Pritchard, Oxford, 2009, s. 252.

değer üzerinden bir değer kazanırlar. Bu bağlamda, bir ögenin epistemik değeri bu alandaki temel değere bağlıdır. Sosa'nın kritik alan yaklaşımı, epistemik değerlendirmede yaygın bir şekilde kullanılan bir yaklaşımdır. Fakat, burada asıl önemli olan konu, temel değerın veya daha spesifik olarak temel epistemik değerin ne anlama geldiğidir. Sosa ve Pritchard, bu değeri sırasıyla şöyle tanımlarlar:

[S]: Doğruluğu, temel epistemik değer, diğer [...] epistemik değerlerin nihai açıklayıcısı olarak kabul ederiz.³¹

[P1]: Eğer bir iyinin değeri aynı türden diğer iyilere göre enstrümantal değer değilse, [...] o iyi temeldir.³²

[P2]: Bir şeyin temel bir epistemik iyi olması demek, onun salt epistemik bakış açısından, nihai olarak (yani, enstrümantal olmayan bir şekilde) değerli olması demektir.³³

[P3]: Epistemik değeri her zaman başka bir epistemik iyiye göre enstrümantal olan (ve bu nedenle hiçbir zaman epistemik olarak tamamen kendi için değerli olmayan) herhangi bir epistemik iyiyi, temel olmayan epistemik bir iyi olarak adlandıralım.³⁴

Sosa'nın yukarıdaki tanımından hareketle, genel anlamda temel değeri şöyle ifade edebiliriz: Belirli bir alandaki diğer değerlerin "nihai açıklayıcısı" olan değer, temel değerdir. Bu anlamda, temel değerın ilgili alan içinde enstrümantal bir değer olamayacağı açıktır ki, bu da P1'i ifade eder. Ne var ki, Pritchard'ın bu tanımı diğer değerlerin temel değerle sadece enstrümantal bir ilişkiye sahip olabileceğini ima eder. Diğer bir deyişle, eğer P1'i kabul edersek, P3'ü de kabul etmek zorunda kalırız. Çünkü P3 (temel olmayan değer ⇒ enstrümantal değer), P1'in (enstrümantal olmayan değer ⇒ temel değer) epistemik değer açısından kontrapozisyonudur. Ancak, X 'in Y gibi bir temel değerden sadece enstrümantal bir yolla değer kazanabileceğini düşünmek hata olur. Riggs'in de vurguladığı üzere, X'in değeri teleolojik olarak da Y'nin değerinden türetilebilir.³⁵ X'in teleolojik değere sahip olabilmesi için, onun sadece ilgili amaca yönelmiş olması yeterlidir. Öyleyse, temel olmayan

³¹ E. Sosa, *age.*, 2007, s. 72. Benzer bir tanım için, ayrıca bkz. Joseph Bjelde, "Anything But the Truth", *Synthese*, 2020, s. 2; Stephen Grimm, "The Value of Understanding", *Philosophy Compass*, 7/2, 2012, s. 112.

³² D. Pritchard, *agm.*, 2011, s. 245.

³³ Duncan Pritchard, "Intellectual Virtues and the Epistemic Value of Truth", *Synthese*, 2019, s. 2. Ayrıca, bkz. Duncan Pritchard, "Truth as the Fundamental Epistemic Good", *The Ethics of Belief* içinde, (eds.) Jonathan Matheson ve Rico Vitz, Oxford, 2014, s. 113.

³⁴ Duncan Pritchard, "Fundamental and Non-Fundamental Epistemic Goods", *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations* içinde, (eds.) Duncan Pritchard, Alan Millar ve Adrian Haddock, Oxford, 2010, s. 12.

³⁵ Wayne Riggs, "Beyond Truth and Falsehood: The Real Value of Knowing that P", *Philosophical Studies*, 107, 2002, s. 91.

bir değerin enstrümantal olmayan bir değer olması da mümkündür. Buna göre, temel olmayan değeri kabaca şöyle tanımlayabiliriz:

Temel olmayan değer: Eğer A gibi bir alanda X'in değeri Y'den türetilmişse, X temel olmayan bir değerdir.

Bu durumda P2 için ne söyleyebiliriz? Temel bir değer nihai bir değer olmak zorunda mıdır? Eğer temel değer diğer değerlerin kendisinden türetildiği bir değerse, o zaman böyle bir değerin ilgili alan içinde nihai bir değere sahip olması makul gözükmetedir. Ancak, burada şunu belirtmek gerekir: Bir şeyin temel bir değer olarak nihai değere sahip olması, o şeyin alan içindeki değeriyle ilgilidir; söz konusu şey alan dışında farklı bir değere sahip olabilir. Dolayısıyla, bir şeyin alan içindeki değeri o şeyin gerçekteki değerini belirlemeyebilir.³⁶ Diyelim ki, doğruluk epistemik temel değer olarak nihai değere sahip olsun. Bu değer, doğruluğun epistemik anlamda sahip olduğu bir değerdir. Doğruluk gerçekte nihai olarak değerli olmayabilir; aksine enstrümantal bir değer de olabilir.

Yukarıdaki değer ayrımlarını dikkate alarak, bu bölümün esas konusunu oluşturan Menon'un bilginin değerine ilişkin sorusuna geçebiliriz. Bu soruyu nasıl okumalıyız? Çağdaş bilgi kuramcıları söz konusu soruyu nasıl yorumlamışlardır?

1.2. Menon'un Sorusu

Menon'un sorusu, dikkat edecek olursak, birbiriyle tutarsız gibi gözükken iki kabulden oluşur: (1) bilginin değerine ilişkin pre-teorik kabul yani bilginin doğru inançtan daha değerli olduğu kabulü ve (2) PE yani bilginin ve doğru inancın pratikte eşdeğer olduğu kabulü. Menon'un sorusunu netliğe kavuşturabilmemiz için, öncelikle bu iki kabulün ne anlama geldiğini açıklamamız önemlidir. Bilginin doğru inançtan daha değerli olması ne demektir? PE ise değer sorusunun yapısını belirlemede önemli bir rol oynar. Çünkü Bjelde'nin de işaret ettiği üzere, PE bilginin değerine yönelik olası açıklamalar üzerine bir sınırlama getirir. Bilginin üstün değerine ilişkin öyle bir açıklama sunmalıyız ki PE ile uyumlu olsun. Dolayısıyla, PE'nin netleştirilmesi ortaya koyacağımız çözümleri de şekillendirecektir. Dahası, Bjelde, PE'nin nasıl açımlandığına bağlı olarak, birden fazla değer sorusu

³⁶ Hem Sosa hem de Pritchard bu ayrıntıya dikkati çeker (bkz. E. Sosa, *age.*, 2007, ss. 73-4; D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 12).

olabileceğini ileri sürer.³⁷ Eğer bu doğruysa, bu sorular nelerdir? Menon bu sorulardan hangisini sormaktadır? Bu bölümde, bu iki konu üzerinde durulacaktır. İlk olarak, bilginin değerine ilişkin pre-teorik kabulün nasıl anlaşılması gerektiği ifade edilecektir. Daha sonra, PE'den ne kastedildiği ve kaç değer sorusu olduğu ele alınacaktır.

1.2.1. Bilginin Değerine İlişkin Pre-Teorik Kabul

Bu kabulü anlamının doğal bir yolu şudur: Bir şeyi bilgi olarak nitelendirdiğimizde, onu olumlu bir şekilde yani “epistemik” olarak değerlendiririz. Bu anlamda, bilginin doğru inançtan daha değerli olduğu açıktır. Şöyle ki, bilgi daha fazla epistemik değere sahiptir.³⁸ Fakat, Bjelde bunun eldeki kabulü anlamak için doğru bir yol olmadığını düşünür:

Menon'un merakını anlamının doğru yolu bu olsaydı— yani, eğer açıklama epistemik değer hakkında bir sav olsaydı, o zaman neredeyse tıpkı estetik değeri bilmemenin, birisini, insanların Cézanne'nin tablolarına neden ışığın ressamı olan Thomas Kinkade'nin tablolarından daha fazla değer verdiklerini merak etmeye sevk ettiği gibi, Menon problemi de sadece Menon'un epistemik değeri bilmemesi olabilirdi. [...] bu yoruma göre, problem kabaca ifade etmek gerekirse, bilginin değerine ilişkin olası açıklamalara yönelik bir problem olmaktan ziyade Menon'un sorunu olacaktır. Dahası, pratik eşdeğerlilik Menon'un merakının bir nedeni olmaktan çok, en fazla onun körlüğünün bir nedeni olarak geçerli olacaktır. Dolayısıyla, epistemik değeri bilmemek bir sorun olsa da, bunun için daha iyi bir isim 'beşerî bilimlerin kaynak sorunudur', hiçbir şekilde Menon sorunu değildir.³⁹

Bununla birlikte, söz konusu kabulü epistemik değerle ilgili olmayacak şekilde açıklamak da mümkündür. Bjelde böyle bir açıklamayı şöyle ortaya koyar:

Menon'un neyin iyi bir satranç hamlesi neyin kötü bir hamle sayıldığının farkında olduğu halde, insanların neden iyi satranç hamlesine kötülerden daha fazla değer verdiğini merak ettiğini varsayalım. Bu durumda, Menon açıkça belli bir değerlendirme pratiğinin – genellikle iyi satranç hamleleri olarak değerlendirdiğimiz hamlelerin gerçekten iyi satranç hamleleri olup olmadığını – doğru olup olmadığını sormazdı. Onun sorusu, o değerlendirme pratiğinin [...] dışında olurdu. Aynı şekilde, Menon'un bilgi konusundaki sorusu şeyleri epistemik olarak iyi ya da epistemik olarak kötü şeyler olarak değerlendirme pratiğinin dışına çıkmaktadır. Bu dışsal soruyu anlamının bir yolu tercihlere yönelik gerekçeler bakımındandır: iyi satranç hamlelerini kötü satranç hamlelerine tercih etmek veya salt doğru inançtan ziyade bilgiyi tercih etmek için ne gibi bir neden vardır?⁴⁰

³⁷ Joseph Bjelde, “Meno Problems”, (Yayımlanmamış yazı), <https://sites.google.com/site/josephbjelde/>, ss. 1-3.

³⁸ Joseph Bjelde, *A Platonic Theory of Epistemic Value*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of California, Berkeley, 2012, s. 24.

³⁹ J. Bjelde, *age.*, s. 25.

⁴⁰ J. Bjelde, *age.*, s. 26.

Bjelde, söz konusu pre-teorik kabulü öznenin tercihlerine yönelik bir iddia olarak karakterize eder ki, bu yaklaşım literatürde oldukça yaygın bir şekilde benimsenir.⁴¹ Ancak, eldeki kabulün bu şekilde yorumlanması yine de tartışmalıdır. Ne de olsa öznenin bir şeyi diğerine tercih etmesi o şeyin daha değerli olduğunu göstermez. Şöyle ki, gümüşü altına tercih etmem gümüşün daha değerli olduğu anlamına gelmez. Aksine, altın daha değerlidir ancak kişisel nedenlerden dolayı gümüşü seçmiş olmam onun daha değerli olmasını gerektirmez. Ya da kolay yoldan para kazanmayı dürüst bir şekilde para kazanmaya tercih edebilirim, fakat bu kolay yoldan para kazanmanın daha iyi olduğunu göstermez. Açıkçası, dürüst bir şekilde para kazanmak daha iyidir. Bu bağlamda, bilginin değerine ilişkin kabulü öznenin tercihleri ile ilgili bir kabul olarak ifade etmek makul değildir.

Peki ama, o zaman bilginin daha değerli olması ne demektir? Bunu daha iyi anlamak için, benzer yapıda bir tezi düşünün. Örneğin, uçak otobüsten daha iyidir. Ya da Samsung marka bilgisayar Acer marka bilgisayardan daha iyidir. Bu bağlamda, bir şeyin diğerinden daha iyi olduğunu söylediğimizde, tam olarak ne demek istiyoruz? Bu örneklere baktığımızda, burada kastedilenin aslında karşılaştırma altındaki şeylerden birinin diğerinin sahip olmadığı bir özelliğe ya da niteliğe sahip olduğu gözükmektedir. Nasıl ki insanın iyisi yani onu karakterize eden, onu ayırt eden özelliği rasyonel olması ise, uçak da otobüsün sahip olmadığı, sadece ona ait bir özelliğe sahip olabilir. Benzer şekilde, Samsung marka bilgisayar diğer marka bilgisayarların yoksun olduğu bir özelliğe sahip olması bakımından daha iyi olabilir. Buna göre, bilginin doğru inançtan daha değerli olması demek, bilginin doğru inancın sahip olmadığı bir özelliğinin bulunması demektir. Diğer bir deyişle, bilginin daha değerli olduğuna yönelik kabulü açıklayan, böyle bir özelliğin varlığıdır. Dolayısıyla, Menon'un sorusu da bilgiyi karakterize eden ve onu diğer epistemik statülerden ayırt eden özelliğin ne olduğuna dair bir soru olarak anlaşılabilir. Platon'un çözümü de dahil olmak üzere, literatürdeki diğer çözümleri yakından incelediğimizde, bilginin değerine ilişkin kabulün örtük bir biçimde de olsa esasen bu şekilde anlaşıldığı görülebilir. Ancak, söz konusu çözümler bu özelliğin bilginin doğasında aranması gerektiği düşüncesi üzerine kuruludur.

⁴¹ Ayrıca bkz. Duncan Pritchard, John Turri ve J. Adam Carter, "The Value of Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-value/>; P. Bondy, *agm.*

Yani bilgi doğası gereği X gibi bir özelliğe sahiptir ki, bu özellik nedeniyle doğru inançtan daha değerlidir.

1.2.2. PE ve Değer Soruları

Sokrates, PE'yi meşhur Larissa örneği üzerinden şöyle destekler:

S: [...] Larissa'nın ya da istediğin herhangi bir yerin yolunu bilen ve oraya giden ve başkalarına rehberlik eden biri kesinlikle onları iyi ve doğru bir şekilde yönlendirirdi?

M: Hiç kuşkusuz.

S: Ya birisi yolun hangisi olduğuna dair doğru bir inanca sahip olsaydı, ama oraya gitmemiş ya da yola ilişkin bilgisi olmamış olsaydı, o da doğru bir şekilde yol göstermez miydi?

M: Kesinlikle.

S: Ve diğerinin bilgiye sahip olduğu şey hakkında o doğru inanca sahip olursa, bilgisi olmasa da doğru inanca sahip olduğu için, bilen biri kadar iyi bir rehber olacaktır.

M: Kesinlikle.

S: Öyleyse, doğru inanç, doğru eylem için kesinlikle bilgi kadar iyi bir kılavuzdur.

M: Öyle gözüküyor.

S: O halde, doğru inanç da bilgi kadar faydalıdır.⁴²

Sokrates'in doğru inancın da bilgi kadar iyi bir kılavuz olduğu kabulünden hareketle ikisinin de aynı ölçüde faydalı olacağı sonucunu çıkarması ilk bakışta makul gözükmeyebilir. Ancak, bu çıkarım temelsiz değildir. Bunu daha iyi görebilmek için, Sokrates'in şu ifadesini yakından incelemek yeterlidir:

S: [...] iyi insanların faydalı olması gerektiğini ve bunun başka türlü olmayacağını kabul etmekte haklıydık. [...] ve onlar [...] bize doğru kılavuzluk sunduklarında faydalı olurlar.⁴³

Sokrates'e göre, iyi olmak demek faydalı olmak demektir ve biri doğru kılavuzluk sunarsa faydalı olabilir. Sokrates böylece diyalogun açılış sorusu olan iyiliğin ya da erdemin nasıl elde edilebileceği sorusunu yanıtlar. Şöyle ki, hem doğru inanç hem de bilgi insanları doğru bir şekilde yönlendirebilir ve dolayısıyla onları faydalı ve iyi kılar. Eğer doğru kılavuzluk sunan bilgiyse, iyilik öğretilir. Fakat, eğer doğru inanç ise, iyilik Tanrı'nın bir lütfudur ve öğretilmez.⁴⁴ Bu konunun tartışmamız açısından önemi şudur: Bilginin değerine ilişkin

⁴² Plato, *age*. 97a-c.

⁴³ Plato, *age*. 96e-97a.

⁴⁴ Plato, *age*. 99d.

mesele etikle ilgili bir boyutta ele alınmaktadır. Bu bağlamda, değer sorununu yalnızca epistemolojik bir mesele olarak görmek belki de hata olabilir. Bu konuyu şimdilik bir kenara bırakıp, tekrar PE'ye dönecek olursak, bu savı nasıl anlamalıyız?

Bjelde'ye göre, PE'yi anlamının doğal bir yolu onu senkronik bir ifade olarak düşünmektir. Özellikle Sokrates'in Menon'un sorusuna verdiği yanıtı göz önünde bulundurursak, bunun makul bir yorum olduğu kabul edilebilir. Çünkü Sokrates doğru inançların "kalıcı oldukları sürece iyi bir şey olduğunu ve tek yaptıklarının yarar sağlamak" olduğunu söyler.⁴⁵ Yani, doğru inanç mevcut olduğu sürece bilgi kadar faydalıdır. Diğer bir deyişle, t anında bilgi, t anında doğru inançla pratikte eşdeğerdir. Bu anlamda, PE'den kastedilen ise, t anında, bilgi ve doğru inancın aynı eylemlere neden olup, aynı başarılı sonuçları doğuracağıdır. Buradaki karşılaştırma t anında bilgiye sahip birisi ile t anında doğru inanca sahip birisi arasındadır. Menon'un değer sorusunu PE'ye tepki olarak yönelttiğini düşünürsek, o zaman söz konusu soru da şöyle ifade edilebilir: Niçin t anında bilgiye sahip olmak t anında doğru inanca sahip olmaktan daha iyidir? Bjelde, buna "senkronik problem" ya da "kolay problem" der.⁴⁶ Bu problem kolaydır, çünkü "artzamanlı bir çözüm" ortaya koyarak onu aşmak mümkündür.⁴⁷ Şöyle ki, öznenin t anında bilgiye sahip olmasına bağlı olarak gelecekte başka doğru inançlara sahip olma olasılığı, öznenin t anında doğru inanca sahip olmasına bağlı olarak gelecekte başka doğru inançlara sahip olma olasılığından daha fazladır. Yani, mevcut bilgi gelecekte doğru inançların oluşumunu daha olası kılar. Bu özellik ise, t anında bilginin niçin t anındaki doğru inançtan daha değerli olduğunu açıklamak için yeterlidir.

Ancak, bu yorum ile ilgili temel bir güçlük, Bjelde'ye göre şudur: Sokrates'in PE'yi dile getirmesinin hemen sonrasında Menon şöyle bir tepki gösterir:

S: O halde, doğru inanç da bilgi kadar faydalıdır.

M: [...] Fakat bilgiye sahip birisi her zaman başarılı olacaktır, oysaki doğru inanca sahip birisi zaman zaman başarılı olacaktır.

S: Ne demek istiyorsun? Doğru inanca sahip biri inancı doğru olduğu müddetçe başarılı olmayacak mıdır?⁴⁸

⁴⁵ Plato, *age*. 98a.

⁴⁶ J. Bjelde, *agm.*, s. 7

⁴⁷ Joseph Bjelde, "Knowledge is Teachable", *Mind* (yayımlanmak üzere), 2021, s. 2.

⁴⁸ Plato, *age*. 97c-d.

Eğer senkronik yorum doğruysa, o zaman Menon'un yukarıda ifade edilen tepkisini ve Sokrates'in bu tepkiye karşı yanıtını nasıl anlamalıyız? Menon, bilginin her zaman başarılı olacağını söyleyerek, bilginin sahip olduğu zamansal bir avantajı ortaya koyar. Ancak, Sokrates buna karşı çıkararak doğru inancın da her zaman başarılı olacağını söyler. Dolayısıyla, Bjelde Sokrates'in çözümünün zamansal avantaja dayalı bir çözüm olamayacağını ileri sürer. Menon'un sorusunun Sokrates'in çözümüyle uyuşması gerektiği düşünülürse, o zaman Menon'un senkronik soruyu sorduğunu söylemek güçleşir.

Bununla birlikte, Bjelde'ye göre PE'yi ve dolayısıyla da Menon'un sorusunu anlamının bir başka yolu daha vardır. Bjelde ilgili karşılaştırmanın bilgi ve her zaman doğru inanca sahip birisi arasında olduğunu öne sürer ve söz konusu bilişsel duruma ise "sürekli/kalıcı doğru" inanç der. Buna göre, PE şöyle okunur: Bilgi ve kalıcı doğru inanç pratikte eşdeğerdir. Benzer şekilde Menon'un sorusu da şöyle ifade edilir: Bilgi niçin kalıcı doğru inançtan daha değerlidir? Bjelde'nin de vurguladığı üzere buradaki karşılaştırma sadece bir grup doğru inançla—kalıcı olanlarla— ilgilidir. Bu soruyu yanıtlamak ise, senkronik problemin aksine, oldukça zordur. Bu bağlamda, Bjelde bu soruya "zor problem" der.⁴⁹ Ona göre, Menon asıl bu soruyu sormaktadır. Bjelde'nin yorumuyla ilgili bir sorun, değer probleminin sadece belirli bir küme doğru inançla ilgili olarak görülmesidir. Eğer Sokrates'in bu soruna yanıtını dikkate alırsak, Sokrates'in böyle bir sınırlama getirmediğini açıkça görebiliriz. Bu anlamda, Bjelde'nin yorumu Sokrates'in yanıtıyla örtüşmemektedir. Kaldı ki, bu da söz konusu yorumun temel bir eksikliğidir.

Bu durumda, PE'yi nasıl anlamalıyız? PE'nin daha ikna edici ve makul bir yorumu için, öncelikle Larissa örneğinin diyalog içinde ne gibi bir rol oynadığının ya da amacının ne olduğunun üzerinde durulması önemlidir. Fakat, mevcut literatürde bu konu genellikle göz ardı edilmiştir. Larissa örneğinin hangi bağlamda kullanıldığını ortaya koyarak, aynı zamanda değer sorusunun ve Sokrates'in buna yanıtının nasıl karakterize edilmesi gerektiğini de açıklığa kavuşturmuş oluruz. Bu örnek, Sokrates'in "erdem bilgidir" argümanının temel dayanaklarından birinin— bilginin doğru kılavuzluğun "olmazsa olmaz koşulu" (*sine qua non*) olduğu varsayımının— hatalı olduğunu gösterir. Doğru inanç da bilgi kadar başarılı bir şekilde doğru kılavuzluk sunar. Bu anlamda, bilgi ve doğru inanç aynı fonksiyona sahiptir.

⁴⁹ J. Bjelde, *agm.*, 2021, s. 3.

Bilgi ve doğru inancın üstlendiği bu işlevden kastedilenin ne olduğu konusunda, Sokrates'in şu iki ifadesi bize yardımcı olacaktır:

ruhun tüm çabaları ve hareketleri bilgi tarafından yönlendirilirse mutlulukla sonuçlanır, ama cehalet tarafından yönlendirilirse bunun tersi olur.⁵⁰

insanoğlunun meseleleri doğru sonuca yönlendirdiği durumlarda, bunu yapan iki şeydir: doğru inanç ve bilgi.⁵¹

Sokrates burada doğru bir yol göstericiliği doğru sonuçlara götürme anlamında kullanmaktadır. Hem bilgi hem de doğru inanç böyle sonuçlara öncülük ederler. Dahası, doğru inanç da bilgi kadar başarılı bir şekilde eylemleri doğru yönlendirir. Tekrar edecek olursak, Sokrates şöyle der: “Doğru inanca sahip birisi inancı doğru olduğu müddetçe başarılı olmayacak mıdır?”⁵² Doğruluk, Sokrates için, başarılı sonuçlara ulaşmak için yeterlidir. Bu anlamda, bilgi ve doğru inanç aynı pratik değere sahiptir. Bu sonuç önemlidir. Çünkü Sokrates böylece Themistocles gibi Atinalı devlet adamlarının nasıl iyi olup da, kendi iyiliklerini başkalarına aktaramadıklarını açıklar.⁵³ Yukarıda da ifade edildiği üzere, erdemli kişi, Sokrates için, “iyi ve faydalı” kişidir ve faydalı olmak ise doğru bir yol göstericilikten oluşur.⁵⁴ Eğer erdem bilgi olmuş olsaydı, bu devlet adamları erdemi öğretilibilirdi. Ancak, Sokrates'e göre,

erdem öğretilemediğine göre, erdem artık bilgi olmadığı görünmektedir. Bu durumda, iki iyi ve faydalı şeyden biri dışlanır [...] eğer bilgi değilse, o zaman tek alternatif [...] doğru inançtır.⁵⁵

Ne var ki, Sokrates diyalogun en sonunda bu sonuca şüpheyle yaklaşır ve gerçek erdemnin aslında bilgi olduğunu ima eder:

Başkalarını kendisi gibi bir devlet adamı haline getirebilen bir devlet adamı olsaydı, Homeros'un “diğerleri gölgeler gibi uçup giderken, aklını muhafaza eden bir tek odur” diye betimlediği Tiresias ölümler arasında ne ise, yaşayanlar arasında o da öyle olurdu. Benzer şekilde, böyle birisi, erdem söz konusu olduğunda, gölgelerin arasında tek gerçeklik olurdu.⁵⁶

⁵⁰ Plato, *age*. 88c.

⁵¹ Plato, *age*. 99a. Sadece bu metnin Türkçe tercümesi için, Grube'nin çevirisi yerine Long'un çevirisi kullanılmıştır (bkz. David Sedley ve Alex Long (eds.), *Plato: Meno and Phaedo, Cambridge Texts in the History of Philosophy* içinde, (çev.) Alex Long, Cambridge, 2010).

⁵² Plato, *age*. 97c-d.

⁵³ Plato, *age*. 99b.

⁵⁴ Plato, *age*. 98e.

⁵⁵ Plato, *age*. 99b-c.

⁵⁶ Plato, *age*. 99c-100a.

Sokrates bu pasajda şunu vurgulamaktadır: Eğer erdem doğru inançsa, böyle bir erdem ancak gerçekliğin bir gölgesi ya da yansıması olabilir. Gerçek erdem, ona göre, bilgidir. Bu noktada, doğal olarak şu sorunun sorulması önemlidir: Sokrates, erdemini doğru inanç olduğu sonucunu inşa etmek için bu kadar uğraştıktan sonra, neden son anda erdemini doğasına ilişkin fikrini değiştirmektedir? Eğer gerçek erdem bilgiyse ve doğru inanç sadece onun gölgesi ise, bu, bilginin doğru inançtan daha üstün olduğu anlamına da gelmez mi? Bu bağlamda, değer sorusunun, Sokrates'in diyalogun sonunda ortaya koyduğu bu görüşle—gerçek erdemini bilgi olduğu görüşüyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse, Sokrates'in neden böyle düşündüğünü açıklayarak, aynı zamanda bilginin üstün değerinin ne tür bir değer olduğunu da belirleyebiliriz. Bu noktada, Sokrates'in erdeme ve erdemli olmaya ilişkin söylemlerini daha yakından incelemek önemlidir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, erdem, Sokrates için, doğru bir yol göstericiliği gerektirir. Kaldı ki, bu da doğru sonuçlara ulaşma ya da götürme anlamına gelmektedir. Buna göre, erdemli kişi doğru sonuçlara götüren kişidir. Fakat, Sokrates'e göre, doğru sonuçlara ulaşmak kadar bu sonuçlara nasıl ulaşıldığı da önemlidir. Erdemli kişi, kendisi dışında başka herhangi bir şeyin müdahalesi olmadan doğru sonuçlara ulaşandır. Bu düşünce, Sokrates tarafından açıkça ifade edilmese de, diyalogda örtük bir şekilde bulunmaktadır. Sokrates'in şans ile ilgili ifadesi bu düşünceyi desteklemektedir:

Şans eseri doğru olan şeyler insanın kılavuzluğunun bir sonucu değildir ve insanın doğru kılavuzluğu söz konusu olduğunda, bu, iki şeyden—doğru inanç ya da bilgi—ötürüdür.⁵⁷

Sokrates burada oldukça makul bir görüş öne sürmektedir. Eğer biri şans eseri ya da tesadüfen doğru sonuçlara ulaşırsa, o zaman buradaki başarı öznenin kendisine ait değildir. Buna göre, kişinin sadece doğru sonuçlara ulaşması onun erdemli olduğunu kanıtlamaz. Çünkü özne kendisi dışındaki bir etken ya da faktör nedeniyle de bu sonuçlara ulaşabilir. Dolayısıyla, gerçek anlamda erdemden söz edebilmemiz için, öznenin kendisi dışsal bir unsurun ya da unsurların müdahalesi olmaksızın doğru sonuçlara ulaşmalıdır. Bunun önemi Sokrates'in doğru kılavuzluk sunan fakat sadece doğru inanca sahip devlet adamları hakkındaki şu eleştirel sözlerinde de açıktır:

⁵⁷ Plato, *age*. 99a.

Kendi söyledikleri hakkında bilgiye sahip olmamalarına rağmen, konuşmaları birçok önemli konuda başarıyla sonuçlandığı için, diğerlerinden daha az olmamak üzere, Tanrı'nın etkisi ve hakimiyeti altında olan devlet adamlarına da o derece Tanrısal ve esinlenmiş diyebiliriz.⁵⁸

Yukarıda betimlenen devlet adamları doğru bir yol gösterici olsalar bile, bunlar “Tanrısal esin altında”—yani, kendileri dışındaki bir unsurun etkisiyle doğruya ulaşırlar. Bu bağlamda, doğru inancın kılavuzluğu da şansa benzer. Dolayısıyla, doğru inanca sahip birisinin gerçek anlamda erdeme sahip olduğunu söylemek zordur. Tartışmamızın bir sonraki bölümünde, Sokrates'in değer sorusuna yanıtı ve bu yanıtla ilişkin çağdaş bilgi kuramcılarının yorumları ele alındıktan sonra, bilginin doğası gereği sahip olduğu bir özellikten dolayı gerçek erdem olabileceği ve bu nedenle onun daha üstün bir değere sahip olduğu savunulacaktır. Bu bağlamda, bilginin ekstra değerinin de epistemik olmayan türde bir değer olduğu ileri sürülecektir. Eğer bu doğruysa, Platon'un yanıtlamaya çalıştığı değer sorusu da şöyle ifade edilebilir: Bilgi niçin epistemik olmayan bakımdan daha değerlidir?

1.3. Sokrates'in Yanıtı

Sokrates, bilgiyi daha değerli kılan ayırt edici unsuru Daedalus analojisi yardımıyla şöyle tasvir eder:

Çünkü Daedalus'un heykellerine dikkat etmediğin için şaşırıydın. [...] eğer biri onları bağlamazsa onlar da kaçır ve kurtulur fakat bağlanırlarsa yerlerinde kalırlar. [...] Daedalus'un bağlanmamış bir eserine sahip olmanın, tıpkı kaçak bir köleye sahip olmak gibi, pek bir değeri yoktur çünkü kalıcı değildirler, ancak eğer bağlanırlarsa değeri çoktur çünkü onun eserleri çok güzeldir. Bunu söylediğimde ne düşünüyorum? Doğru inançları. Çünkü doğru inançlar da kalıcı oldukları sürece iyi bir şeydirler ve tek yaptıkları yarar sağlamaktır, fakat onlar uzun süre kalmaya meyilli değildirler ve insanın zihninden kaçarlar; öyle ki biri nedenine ilişkin bir açıklama vererek onları bağlayana kadar onların pek bir değeri yoktur. Ve bu, dostum Menon daha önce de anlaştığımız gibi, anımsamadır. Onlar bağlandıktan sonra, ilk önce bilgi olurlar ve sonra yerlerinde kalırlar. Bu nedenle, bilgi doğru inançtan daha değerlidir ve bilgiyi doğru inançtan ayıran da bu bağlıdır.⁵⁹

Bilgi doğru inançtan daha değerlidir, çünkü bilgi sabittir. Ancak, bilginin sabit olmasının ne anlama geldiği ve sabitlik unsurunun bilgiyi neden daha değerli kıldığı hususunda farklı yorumlar vardır. Burada, söz konusu yorumlar ele alınıp, bu yorumların karşılaştıkları güçlükler ifade edilecektir.

⁵⁸ Plato, *age*. 99d.

⁵⁹ Plato, *age*. 97d-98b.

Geleneksel bir yoruma göre, hem bilgi hem de doğru inanç pratik amaçlara ulaşmaya yardımcı olsa da, doğru inanca sahip birinin bu amaca ulaşmada başarısız olma ihtimali bulunmaktadır. Ridge'in ifadesiyle, "doğru inancı olan birisi, bilgisi olan birisine kıyasla yanıltıcı delillerle aldanmaya daha meyillidir".⁶⁰ Öte yandan, inancın niçin doğru olduğuna dair bir açıklamaya sahip olmamız halinde, ona ilişkin herhangi bir karşı delille karşılaştığımızda, söz konusu inancı muhafaza etmek için elimizde bir neden olacaktır. Pritchard'ın da işaret ettiği üzere, biri Larissa'ya giden yol hakkında doğru inanca sahip olsa bile, herhangi bir yanıltıcı delil ışığında bu inancından kolayca vazgeçebilir.⁶¹ Ancak, Larissa'ya giden yolu bilen birisi, böyle bir delil karşısında kolayca aldanmaz, sapaşğlam durur. Bu bağlamda, bilginin kimi zaman pratikte doğru inançtan daha faydalı olduğu sonucu ortaya çıkar. Çünkü, bilgi doğrulukla olan nedensel bağı yüzünden, olaylar beklenmedik bir hal aldığında ya da herhangi bir karşı delille karşılaşıldığında, doğru inanca nazaran daha sarsılmaz duracaktır. Bu yoruma göre, Sokrates Bjelde'nin kolay problem olarak adlandırdığı değer sorusunu yanıtlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, Sokrates'in çözümü ise "artzamanlı bir çözüm" olarak kabul edilir.

Ne var ki, Platon'un çözümüne ilişkin bu geleneksel yorum metin tarafından desteklenmemektedir. İlk olarak, 97c'de, Sokrates, Menon'un bilgiye sahip birisinin her zaman, doğru inancı olanın ise zaman zaman başarılı olacağı yönündeki eleştirisine, doğru inancın da her zaman başarılı olacağını söyleyerek karşılık verir. Dolayısıyla, Sokrates'e göre, hem doğru inanç hem de bilgi eylemleri yönlendirmede eş ölçüde başarılı olacaklardır. Bununla birlikte, Sokrates, değer sorununa yönelik çözümü ifade ettiği pasajın hemen ardından, iki kez doğru inancın bir eylemi yönlendirdiği zaman bilgi kadar iyi ve başarılı sonuçlar vereceğini vurgular.⁶² Daha da önemlisi, Sokrates'in bilginin değeri sorununa bilginin pratikte sağladığı faydaya başvurarak çözmesi demek, daha en başta bu sorunun ortaya çıkmasında etkili olan Larissa örneğinin amacını yitirmesi demektir. Çünkü Larissa örneği doğru inancın da pratikte bilgi kadar faydalı olduğunu göstererek, bilgi dışında doğru kılavuzluk sunan başka bir faktörün daha olduğuna dikkati çeker. Bilginin dışında eylemleri yönlendirmede doğru kılavuzluk sunan başka bir unsurun var olması, Sokrates için,

⁶⁰ M. Ridge, *agm.*, s. 2.

⁶¹ Duncan Pritchard, *Epistemology*, New York, 2016, s. 113; Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, New York, 2000, s. 78.

⁶² Bkz. Plato, *age*. 98b-98c.

önemlidir. Çünkü, aksi halde, Sokrates Atinalı erdem sahibi olduğu kabul edilen devlet adamlarının nasıl olup da çocuklarına kendi erdemlerini aktaramadıklarını açıklayamaz.

Fakat, Ahlstrom-Vij, Sokrates'in bilginin analizinde anımsama sürecine değinmesinden yola çıkarak, Sokrates'in bilgi derken çağdaş epistemolojinin ilgi odağı olan önermesel bilgiden ziyade "felsefi bilgiyi" kastettiğini düşünmektedir. Başka bir deyişle, Ahlstrom-Vij, Sokrates'in bilginin değerine ilişkin çözümünün ifade edildiği pasajda, bilginin felsefi bilgiye karşılık geldiğini söyler. Ahlstrom-Vij'in de dikkat çektiği üzere, bu konu şu açıdan önemlidir: Eğer Sokrates'in bilginin doğru inançtan daha değerli olduğunu söylediğinde, bilgiden kastedilenin "akıl yürütme süreciyle bağlanan" doğru inançlar olduğu ve bu işlemin anımsamadan başka bir şey olmadığı ve anımsamanın şeylerin doğasına ilişkin felsefi soruşturmanın nasıl mümkün olduğunu göstermek amacıyla ortaya koyulduğu göz önünde bulundurulursa, o zaman Sokrates'in genel anlamda bilginin değeriyle değil, yalnızca felsefi bilginin sahip olduğu değerle ilgilendiği söylenebilir.⁶³ Bu anlamda, Sokrates'in bilginin ekstra değerine ilişkin yargısı şöyle ifade edilebilir: Felsefi bilgi, doğru inançtan daha değerlidir.

Platon'un anımsama kuramına ilişkin tartışmada, şeylerin bilgisi ile ilgilendiğine katılmakla beraber, diyalogun ikinci yarısında öne çıkan bilginin daha ziyade önermesel bilgi olduğu görülmektedir. Burada ortaya koyulan bilgi analizi, bilgi için gerekli ve yeter şartları belirterek, bilginin neliğini ortaya koyar. Benzer bir analiz, Platon'un önermesel bilgiyi ele aldığı *Theaetetus* diyalogunda da karşımıza çıkar. Bununla birlikte, Fine'in da belirttiği üzere, Platon'un öncelikli ilgisi şeylerin bilgisi olsa bile, bu bilgiyi önermesel bilgi anlamında ifade etmek mümkündür. Çünkü bir şeyi bilmek, o şeye ilişkin belli önermelerin doğru olduğunu bilmektir. Bu anlamda, "a, x'i bilir" ifadesi, 'a, x'in ne olduğunu bilir' ifadesine dönüştürülebilirken, ikinci ifade de 'a, x'in F olduğunu bilir' şeklinde söylenebilir. Dolayısıyla, Fine'e göre, şeylerin bilgisi ile önermesel bilgi arasında kesin bir ayrım yaparak, Platon'un bunlardan yalnızca birisi ile ilgilendiğini söylemek hatalı olur.⁶⁴

⁶³ Kristoffer Ahlstrom-Vij, "Meno and the Monist", *Metaphilosophy*, 44, 2013, s. 163.

⁶⁴ Gail Fine, "Knowledge and Logos in the *Theaetetus*", *The Philosophical Review*, 88/3, 1979, ss. 366-7; Gail Fine, "Knowledge and True Belief in the *Meno*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 2004, ss. 49-50.

Ahstrom-Vij, Sokrates'in çözümü ışığında bilginin neden daha değerli olduğuna yönelik ise şöyle bir yorum ortaya koyar:

Sokrates (felsefi) bilgiyi, [...] ilgili özler hakkında bir akıl yürütme süreci vasıtasıyla bağlanmış oldukları için, doğru inançlardan daha değerli görür. Başka bir deyişle, felsefi bilgi (felsefi veya başka türlü) doğru inançtan ilkinin sabitliği nedeniyle daha değerlidir. Sabitlik neden değerlidir? Kuşkusuz, felsefi bilgiyi eylemde kullanım için daha uygun hale getirdiği için olamaz, çünkü Sokrates bilgi ve salt doğru inanç arasında bu anlamda bir fark olduğunu reddeder (98c). Daha makul bir yorum, Menon'un ana temasına, yani, felsefi bilgiye sahip olma ile erdemi öğretebilme arasındaki ilişkiye sadık kalır (100a).⁶⁵

Ahstrom-Vij, burada, felsefi bilginin daha değerli olduğunu çünkü sabit olduğunu dile getirir. Bununla birlikte, sabitliğin bilgiyi pratik amaçlar bakımından değil, erdemi öğretmeyle olan ilişkisi yüzünden daha değerli kılacağını ileri sürer. Fakat, ne var ki, sabitliğin erdemi öğretmekle olan ilgisini *Menon*'da açıkça görmek zordur. Bu nedenle, Ahstrom-Vij, Fine'in söz konusu ilişkiyi anlayabilmek için *Menon*'un dışında *Devlet* diyaloguna da bakılmasının yardımcı olacağı önerisini dikkate alır ve *Menon*'daki sabitlik türünün *Devlet*'te bilen birinin (İyi ideasını kavrayan), doğru inanca sahip olan birinin aksine, "çürütmeye karşı sağlam" duracağı yönündeki ifadeden anlaşılabilirliğini iddia eder. Bunun üzerine, Ahstrom-Vij, felsefi bilginin bağlı olmasından dolayı değil, bağlandıkları şeyler yüzünden değerli olduğunu öne sürer:

Felsefe bilgi, bağlı olduğu için değil, fakat bağlı olduğu şey yani şeylerin özünün bir açıklamasına bağlı olmaları yüzünden değerlidir. Bilginin bu tür açıklamalara bağlanması neden önemlidir? Sokrates'in *Menon*'da önerdiği gibi, kişinin inançlarının bu şekilde bağlı olması felsefi bilgiye sahip olmaktır ve felsefi bilgiye sahip olmak, Sokrates'in diyalogun en sonlarına doğru ileri sürdüğü gibi erdemi öğretebilmektir ve gerçekte "başkasını devlet adamı yapabilmektir" (100a). Bu, elbette, iki soru daha ortaya çıkarır. Birincisi, erdemli olmak hakkında değerli olan nedir? İkincisi, felsefi bilgiye sahip olmak ve gerçekte erdemi öğretebilmek hakkında değerli olan nedir?⁶⁶

Ahstrom-Vij, burada, felsefi bilgiyi erdemi öğretme hususu ile ilişkilendirdikten sonra, *Menon*'da erdemin değerinin ne olduğu sorusunu yanıtlamaya çalışır. Çünkü erdemin değeri, erdemi öğretmen ve dolayısıyla da felsefi bilginin değerini belirleyici unsurdur. Ahstrom-Vij, *Menon*'da erdemin tek değerinin doğru kılavuzluk sunarak mutluluğa ulaştırmak olduğunu ileri sürer. Bunun değer terminolojisindeki karşılığı ise "enstrümantal değerdir". Buna göre, Ahstrom-Vij hem felsefi bilginin hem de doğru inançların doğru kılavuzluk sunmalarından dolayı enstrümantal olarak değerli olduklarını ifade eder. Ancak

⁶⁵ K. Ahlstrom-Vij, *agm.*, s. 165.

⁶⁶ K. Ahlstrom-Vij, *agm.*, s. 166.

felsefi bilgi daha fazla enstrümantal değere sahiptir, çünkü felsefi bilgi kişinin kendisinde bulunan erdemi başkalarına da aktarmasını sağlayarak daha büyük oranda mutluluğa neden olacaktır. Başka bir deyişle, bilginin sabit olması, onu doğru inançtan enstrümantal olarak daha değerli kılar. Çünkü, Ahstrom-Vij'e göre, bilgi bu özelliği sayesinde başkalarını erdemli kılmaya yardımcı olur.⁶⁷ Diğer bir deyişle, bilgi sahibi kişi yalnızca doğru ya da erdemli davranışlar sergilemez. O, aynı zamanda bu davranışların neden doğru olduğunu ya da neden bir erdem örneğini teşkil ettiğine ilişkin nedenlere sahip olduğu için, bunları başkalarına aktararak erdemi öğretilbilir ve kendi dışındaki kişilerin de erdemli olmasını sağlayabilir. Buna karşın, doğru inanca sahip birisi bilgiye sahip birisiyle eş ölçüde doğru eylemlerde bulunmasına karşın, eylemlerinin neden doğru olduğuna ilişkin bir açıklamadan yoksun olduğu için bunu başkalarına aktaramaz. Ahstrom-Vij, son olarak, felsefi bilginin sahip olduğu bu enstrümantal değer "epistemik olmayan" bir değer olduğunu vurgular ve şöyle der:

Ne tür bir değer felsefi bilgiye atfedilir? Eğer felsefi bilgi, bilen sadece erdemi uygulamasını değil aynı zamanda erdemi çoğaltmasını mümkün kılması nedeniyle değerliyse ve erdem birinin varlıklarını doğru kullanmasını sağlaması ve mutluluğa götürmesi nedeniyle değerli ise, o zaman genel olarak mutluluğa vesile olması sebebiyle erdeme ne tür bir değer atfedilirse atfedilsin, o çağdaş bilgi kuramcıları tarafından anlaşıldığı gibi bir tür epistemik değer değildir.⁶⁸

Ahstrom-Vij, burada, felsefi bilginin değerinin en nihayetinde mutluluk üzerinden kaynaklanan bir değer olduğunu öne sürer. Bu nokta Ahstrom-Vij için önemlidir; çünkü kendisi Platon'un ve çağdaş bilgi kuramcılarının bilginin ekstra değerine ilişkin kabulünü açıklamada hem bilginin kapsamı hem de bilginin sahip olduğu değer türü bakımından birbirlerinden ayrıldıklarını savunur.

Ahstrom-Vij, felsefi bilginin ne tür bir değere sahip olduğunu belirleyebilmek için öncelikle erdemin ne tür bir değere sahip olduğunu tespit etmeye çalışır. Yukarıda ifade edildiği üzere, erdemin sahip olduğu bu değeri enstrümantal değer olarak nitelendirmektedir. Ancak, Ahstrom-Vij *Menon*'da erdemin açıkça sahip olduğu tek değer olduğu söyler.⁶⁹ Fakat, ne var ki, *Menon*'da erdemin değeri hakkındaki ilgili pasajları yorumlamanın tek yolu bu değildir. Sokrates, erdemi yalnızca mutluluğa ulaştırıcı bir araç olarak görmek yerine,

⁶⁷ K. Ahlstrom-Vij, *agm.*, ss. 165-6.

⁶⁸ K. Ahlstrom-Vij, *agm.*, s. 167.

⁶⁹ K. Ahlstrom-Vij, *agm.*, s. 166.

mutluluğun parçalarından yani kurucu öğelerinden biri olarak kabul ediyor olarak da yorumlanabilir.⁷⁰

Ahstrom-Vij'in Sokrates'in değer sorusu hakkındaki yanıtına yönelik ortaya koyduğu yorumun bir benzerini Bjelde ifade eder. Bjelde de yorumunda bilginin öğretilebilirliğine değinir. Bununla birlikte, Bjelde'nin ve Ahstrom-Vij'in okumalarının arasındaki temel fark, Bjelde'nin pratik fayda üzerinden Menon'da bilginin ekstra değerini açıklayan bir yorum sunmasıdır. Ahstrom-Vij ise, bilgi ve doğru inancın eylemleri yönlendirmede yani pratikte eşdeğer olduğunu kabul eder, fakat yine de bilginin öğretilebilir olmasından dolayı doğru inançtan enstrümantal olarak daha değerli olduğunu öne sürer. Bjelde, Sokrates'in doğruluğun pratik amaçlara ulaşmada tek gerekli unsur olduğu yönündeki ifadesini reddeder. Ona göre, bazı eylemlerin başarılı sonuçlar doğurabilmesi için, doğruluktan fazlasına ihtiyaç vardır. Bjelde ikna etmeyi bu tür eylemlere bir örnek olarak verir. Bu örneğe göre, eğer inancı gerekçeli olmayan biri karşısındakini p önermesine inanması için ikna etmeye çalışırsa başarısız olur. Bjelde'ye göre, öğretmek de böyle bir eylemdir. Söz konusu eylemin başarısı doğruluktan fazlasını gerektirir. Özellikle de erdemi öğretme ya da devlet adamlığı konusunda, bilginin doğru inançtan daha değerli olduğu söylenebilir.⁷¹ Bjelde'nin yorumuyla ilgili temel bir güçlük, Sokrates'in Larissa örneğini verdikten sonra bilgi ve doğru inancın pratikte eşdeğer olduğunu tezini yinelemesidir. Fakat, Bjelde'nin bu pratik eşdeğerlik tezinin bazı eylem türleri için geçerli olmadığını düşündüğü görülmektedir. Öyleyse, bu tezin kapsamına giren ile girmeyen eylemleri birbirinden nasıl ayıracağız? Kaldı ki, eğer Sokrates bilgi ve doğru inancın her eylemi yönlendirmede eş ölçüde faydalı olmadığını kabul ediyorsa, o zaman pratik eşdeğerlik tezinin nasıl bir güçlük yarattığını anlamak güç gözükmemektedir.

1.3.1. Alternatif Bir Yorum

Yukarıda da dile getirildiği üzere, değer sorusu Platonik çerçevede erdemini doğasına ilişkin tartışmayla yakından ilgilidir. Bu soruya verilecek bir yanıtın makul olabilmesi için, bu yanıt Sokrates'in neden PE'yi öne sürdüğünden sonra diyalogun en sonunda gerçek erdemi

⁷⁰ *Menon* diyalogunda mutlulukla sonuçlanmanın bu iki anlamı için, bkz. Mary Margaret McCabe, "Indifference Readings: Plato and the Stoa on Socratic Ethics", *Classics in Progress: Essays on Ancient Greece and Rome* içinde, (ed.) T. P. Wiseman, Oxford, 2002, s. 12.

⁷¹ J. Bjelde, *agm.*, 2021, s. 2.

doğru inanç yerine bilgi olarak karakterize ettiğini açıklayabilmelidir. Öyleyse değer sorusunun yanıtı nedir? Sokrates bu soruyu nasıl cevaplar? Buradaki temel savım şudur: Bilgi doğru inançtan daha değerlidir çünkü bilgi durumunda öznenin inancının doğruluğu kendisine dayalıdır. Böylece, özne doğru inancını muhafaza edebilir. Tartışmamızın bu bölümünde, öncelikle bu düşünce temellendirilecektir. Daha sonra ise, bilginin üstün değerinin ne tür bir değer olduğu sorusu ele alınacaktır.

Sokrates bilgi ve doğru inanç arasındaki değer farkını ortaya koyarken, doğru inançları Daedalus heykellerine benzetir. Bu benzetmenin amacı doğru inançlarla ilgili sorunu ortaya koymaktır. Bu sorun şudur. Doğru inançlar da, tıpkı bu heykeller gibi, bir yere bağlanmadıkları takdirde kalıcı değildirler. Bu inançlar bir bağla bağlanarak zihinde kalıcı hale gelir. Daedalus heykelleri söz konusu olduğunda, kalıcılığı sağlayan bağ dışsal bir bağ olabilir. Ancak, doğru inançları kalıcı hale getirecek bağ nedensel bir bağdır. Sokrates'in değer sorununa yönelik çözümünü daha iyi kavrayabilmek için, doğru inançlarla ilgili bu kalıcılık meselesinin ele alınıp incelenmesi önemlidir.

Eğer özne sadece doğru inanca sahipse, bu inancın doğruluğunun kaynağı özne olmayabilir. Şöyle ki, eldeki bir inanç şans eseri ya da öznenin kendisi dışında başka bir nedenden dolayı doğru olabilir. Sokrates'in Larissa örneğinde bunu görmek mümkündür. Bu örnekte, Sokrates bilgiye sahip olan bir rehber ile sadece doğru inanca sahip bir rehberi karşılaştırırken, kısaca tekrar edecek olursak, şöyle der: “Ya birisi yolun hangisi olduğuna dair doğru bir inanca sahip olsaydı, ama oraya gitmemiş ya da yola ilişkin bilgisi olmamış olsaydı, o da doğru bir şekilde yol göstermez miydi?”⁷² Eğer biri daha önce Larissa'ya gitmediyse, yola ilişkin nasıl doğru inanca sahip olabilir? Söz konusu özne muhtemelen bu inancı ya şans eseri ya da bir başkasından edinmiştir. Sokrates'e göre, şans “insanın kılavuzluğunun bir sonucu” değildir.⁷³ Bu nedenle, Sokrates şans faktörünü bir kenara bırakır. Fakat, eldeki inanç şans eseri ya da tesadüfen doğru olmasa da, öznenin inancının doğruluğunun yine de kendisi dışında bir faktöre dayandığı gözükmektedir. Nitekim Sokrates doğru inanca sahip fakat yine de doğru kılavuzluk sundukları için iyi olarak nitelendirdikleri Atinalı devlet adamlarını “Tanrısal esin altında birçok doğruyu dile getiren” ve “Tanrı'nın

⁷² Plato, *age.* 97b.

⁷³ Plato, *age.* 99a.

etkisi ve hakimiyeti altında olan” kimseler olarak tasvir eder.⁷⁴ Eğer öznenin inancının doğruluğu kendisi dışında bir faktöre dayalı ise, o zaman öznenin bu inanç üzerinde bir kontrolü olduğunu söylemek oldukça güçtür. Özne bu inancı muhafaza etmek istese bile, bu inanç kolayca öznenin hafızasından silinip kaybolabilir. Öyleyse, doğru inançlar söz konusu olduğunda, bu inançların muhafaza edilmesi öznenin kontrolü altında değildir. Bu inançların kalıcı olabilmesi için, bir bağa gereksinim vardır. Bu bağ da, Sokrates için, nedensel bir bağlıdır. Eldeki bir inancın neden doğru olduğuna ilişkin bir açıklama sunarak, bu inanç zihinde kalıcı hale getirilir. Dahası, böyle bir inanç bir bilgi durumu oluşturur. Bir inancın doğruluğuna yönelik nedenlerin bulunup ortaya koyulması ise, Sokrates’in anımsama dediği süreçtir. Dikkat edecek olursak, bu süreç, öznenin inancının doğruluğunun kaynağının kendisi olduğuna işaret eder. Diğer bir deyişle, özne kendi yetkinliği sayesinde doğru inanca ulaşır ve dolayısıyla bu inancın korunması da öznenin kontrolü altında olan bir şeydir. Bilginin doğru inançtan daha değerli olmasının nedeni de budur. Sonuç olarak, Sokrates için, doğruluk kadar doğruluğa nasıl ulaşıldığının da önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bir bilgi durumunda, doğru inancın aksine, eldeki inancın doğruluğu özneye ait bir başarıdır ve dolayısıyla kalıcıdır.

Bilginin ekstra değerine ilişkin bu açıklama, Sokrates’in gerçek erdemi neden bilgi olarak gördüğünü de ortaya koyar. Doğru inancın yönlendirdiği eylemler, tıpkı Larissa örneğinde olduğu gibi, başarılı sonuçlara ulaşabilir. Bu bağlamda, doğru inançlar doğru bir yol göstericilik sunarlar. Ancak, buradaki başarı özneye ait bir başarı değildir. Atinalı devlet adamlarını tekrar göz önünde bulundurursak, bunların doğru eylemleri Tanrısal esin altında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, bu eylemlerin doğruluğunu öznenin kendisine atfetmek hata olur. Buna karşın, bilginin yönlendirdiği eylemler başarılı sonuçlara ulaşmakla beraber, bu başarı öznenin kendisine dayalı bir başarıdır. Çünkü bilen bir öznenin inancının doğruluğu kendisi dışında bir faktöre dayalı değildir.

Bu noktada, yanıtlanması gereken soru şudur: Bilginin ekstra değeri ne tür bir değerdir? *Menon* diyalogunun konusu ve içeriği göz önünde bulundurulursa, diyalogda özellikle çağdaş bilgi kuramcılarının ilgilendiği epistemik türde bir değere ilişkin bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. Kaldı ki, Platon’un çağdaş bilgi kuramcıları gibi epistemik

⁷⁴ Plato, *age*. 99c-d.

değer ve epistemik olanın değeri şeklinde bir ayrımı benimseyip benimsemediğini de söylemek zordur. Her ne kadar Platon bilginin doğası gereği sahip olduğu epistemik bir özelliğe başvurarak, değer sorusunu yanıtlamaya çalışsa da, diyalogdan hareketle bilginin ekstra değerinin epistemik olmayan türde bir değer olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bilginin değeri sorusu kendi başına önemli olmakla beraber Platonik çerçevedeki asıl önemi erdemin doğasına ilişkin tartışmayla alakalıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

GÜVENİLİRCİLİK VE BİLGİNİN DEĞERİ

Bir önceki bölümde de belirtildiği üzere, çağdaş çözümler bilginin epistemik bakımdan üstün olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Bu düşüncely E ile şöyle ifade etmiştik:

E: Bilgi epistemik olarak doğru inançtan daha değerlidir.

Fakat E'ye ilişkin farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu girişimlerin temelinde, genellikle, şu iki kabul yatar:

(1) Doğru inanç, tek epistemik temel değerdir.

(2) Bilgi, doğru inanç artı X'dir.

(1), veritizm olarak da bilinen ve çağdaş epistemolojide yaygın bir şekilde benimsenen monist bir epistemik değer anlayışıdır.⁷⁵ Buna göre, herhangi bir epistemik özelliğın ya da unsurun değeri doğruluk amacına bağlıdır. Bu amaca vesile olan ya da onu teşvik eden her epistemik özellik epistemik açıdan değerli olarak kabul edilir. (2) de, bilgiyi belirli koşulları sağlayan bir inanç olarak karakterize eden, bilginin neliğine ilişkin geleneksel yaklaşımdır.⁷⁶ Eğer (1) ve (2)'yi kabul edersek, E'yi nasıl açıklayabiliriz? Bilgi kuramcıları, doğal olarak, böyle bir açıklama için doğru inancı bilgiye dönüştüren X unsuruna yönelmişlerdir.⁷⁷ Bu bağlamda, bilginin üstün değerine ilişkin soruşturma da doğruluğun dışında eldeki inancı değerli kılan özelliğın ne olduğuna dair bir soruşturmaya dönüşür. Peki ama, bu özellik yani X nedir? Bu bölümde, literatürde öne çıkan yanıtlardan biri olan, güvenilirliğin yanıtı üzerinde durulacaktır. Bu bilgi görüşüne göre, (i) ilgili X koşulu eldeki inancı oluşturan sürecin güvenilirliğidir ve (ii) güvenilirlik, doğruluğa vesile olduğu için epistemik olarak değerlidir. Yani, bilginin ekstra değeri güvenilirlik koşulundan

⁷⁵ Bu yaklaşım, kimi zaman doğruluk monizmi ya da epistemik değer D-monizmi olarak da anılır (bkz. Kristoffer Ahlstrom-Vij ve Stephen R. Grimm, "Getting It Right", *Philosophical Studies*, 166/2, 2013, s. 329; D. Pritchard, *agm.*, 2011, s. 245).

⁷⁶ Bilgiyi belirli koşulları sağlayan bir inanca indirgemek yerine, onun zihinsel bir durum olarak düşünülmesi gerektiğini savunan alternatif bir görüş için, bkz. T. Williamson, *age.*; Jennifer Nagel, "Knowledge as a Mental State", *Oxford Studies in Epistemology*, 4, 2013, ss. 275-310.

⁷⁷ Özellikle Gettier-sonrası dönemde, gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi için yeterli olmadığı kabul edilerek, ilgili bir dördüncü koşul arayışına girilmiştir. Bu bağlamda, X doğru inancı bilgiye dönüştüren unsur ya da unsurları ifade eder.

gelir. Güvenilirliğin ne olduğu, özellikle de söz konusu yaklaşımın öncülüğünü yapan Goldman'ın bu koşulu nasıl karakterize ettiği §2.1'de detaylı bir şekilde açıklanacaktır. §2.2'de, güvenilirliğin değerine ilişkin argüman ifade edilecektir. Bazı bilgi kuramcıları, bu argümanın ciddi bir güçlükle karşılaştığını ileri sürerler.⁷⁸ Onlara göre, güvenilirlik koşulu doğru inanca herhangi bir artı değer katmaz. Dolayısıyla, değer meselesi bu koşul aracılığıyla aşılamaz. §2.3'te, gölgeleme sorunu (*swamping problem*) olarak da adlandırılan bu sorun Pritchard'ın formüle ettiği şekliyle ele alınıp tartışılacaktır. Pritchard'ın argümanı yeniden inşa edilecektir. §2.4'te, gölgeleme sorununa yönelik geliştirilen güvenilirci tepkilerden ikisi— Goldman ve Olsson'un *koşullu-olasılık* çözümü ve *değer özerkliği* çözümü— değerlendirilecektir. Fakat bu çözümlerin başarısının, genellik sorununun aşılmasına bağlı olduğu öne sürülecektir.

2.1. Bilgi ve Güvenilirlik Koşulu

Goldman'a göre, b gibi bir inancın bilgi statüsü kazanıp kazanmaması, onun nasıl oluşturulduğuna yani etiyojisine bağlıdır. Goldman, bilgi için gerekli bu şartı yani güvenilirlik koşulunu şöyle ifade eder:

Bir inancın [...] statüsü, ona neden olan süreç ya da süreçlerin güvenilirliğinin bir fonksiyonudur; burada [...] güvenilirlik yanlış inançtan daha çok doğru inançlar üretme eğiliminden oluşur. [...] Eğilim ifadesi, gerçekte uzun vadedeki çoğunluk ya da bir yatkınlığı yani sürecin sadece olası gerçekleşmesi halinde meydana gelebilecek sonuçları ifade edebilir.⁷⁹

Bu bağlamda, b inancı ancak güvenilir bilişsel bir sürecin ürünü ise bir bilgi durumu sayılır. Güvenilir süreçler ise, genellikle doğru inançlar oluşturan süreçlerdir.⁸⁰ Bu güvenilirlik anlayışı temelinde, hiç kuşkusuz, bir süreç tekrar edilebilir olmalıdır. Aksi halde, sürecin oluşturduğu inançların çoğunlukla doğru olma olasılığından söz edemeyiz. Bu nedenle, Goldman güvenilirliği sadece süreç tiplerine özgü bir özellik olarak karakterize eder ve şöyle der:

⁷⁸ Örneğin, bkz. Linda Zagzebski, "The Search for the Source of the Epistemic Good", *Metaphilosophy*, 34, 2003, ss. 12-28; E. Sosa, *age.*, 2007, s. 72; Michael R. DePaul, "Value Monism in Epistemology", *Knowledge, Truth and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue* içinde, (ed.) Matthias Steup, Oxford, 2001, ss. 170-183; Jonathan Kvanvig, "The Swamping Problem Redux: Pith and Gist", *Social Epistemology* içinde, (eds.) Adrian Haddock, Alan Millar ve Duncan Pritchard, Oxford, 2010, ss. 89-112.

⁷⁹ Alvin Goldman, *Reliabilism and Contemporary Epistemology: Essays*, Oxford, 2012, ss. 37-8; ayrıca, bkz. Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, 1986, s. 49.

⁸⁰ Goldman, bilişsel süreçlere örnek olarak algısal süreçler, çıkarım, iç-gözlem, vb. gibi süreçleri gösterir.

Bu tanıma göre süreç, örnek (*token*) yerine tiptir (*type*). Bu tamamen uygundur, çünkü yüzde 80'nin de doğru oluşturmak gibi istatistiksel özelliklere sahip olan sadece tiplerdir ve bir sürecin güvenilirliğini belirleyen de tam da bu tür istatistiksel özelliklerdir. Tabii ki, aynı zamanda bir sürecin bir inanca neden olmasından söz etmek istiyoruz ve süreç tipleri neden olamaz gibi gözükmemektedir.⁸¹

Tip-örnek ayırımına göre, sadece süreç tipleri güvenilir olabilir ve bir inanca neden olan sadece süreç örnekleridir.⁸² Bir süreç örneği, t zamanında gerçekleşen ve tekrarlanamayan “fonksiyonel etkinliktir”.⁸³ Dolayısıyla, süreç örneklerinin güvenilirliğinden bahsedemeyiz. Öyleyse, Goldman’ın güvenilir bilgi tanımını şöyle revize edebiliriz: Bilgi, güvenilir bir süreç tipine ait bir süreç örneği tarafından oluşturulan doğru inançtır. Bu tanım gereği, bir inancın epistemik statüsünü saptarken şu iki eşleşme yapılmalıdır:⁸⁴

(1) inanç → süreç örneği

(2) süreç örneği → süreç tipi

Burada kilit rol oynayan açıkçası (2) no’lu eşleşmedir. Eldeki bir süreç örneğinin hangi süreç tipine ait olduğu belirlenmelidir ki, güvenilirlik sorgulaması yapılabilir. Eğer ilgili süreç tipi güvenilirse, mevcut inanç da böylece bilgi statüsü elde eder. Eğer ilgili süreç tipi güvenilir değilse, söz konusu inanç bilgi olarak nitelendirilemez. Peki ama, ilgili süreç tipini nasıl belirleriz? Bu noktada güvenilir görüş önemli bir sorunla karşılaşır. Goldman’ın kendisi de bu sorunun farkındadır ve bunu şöyle ortaya koyar:

Analizimizle ilgili kritik bir sorun, söz konusu süreç tipinin genellik derecesidir. Girdi-çıkı ilişkileri çok geniş veya çok dar kapsamlı bir şekilde belirlenebilir ve genellik derecesi kısmen güvenilirlik derecesini de belirleyecektir. Süreç tipi öyle dar kapsamlı bir şekilde seçilebilir ki sadece bir örneği gerçekleşir ve dolayısıyla tip ya tamamıyla güvenilirdir ya da tamamıyla güvenilir değildir.⁸⁵

Sorun şudur ki, ilgili süreç tipi sayısız farklı şekilde tanımlanabilir. Örneğin, “Bugün hava yağmurludur” inancını ele alalım.⁸⁶ Bu inanca neden olan süreç örneği algısal süreç (S1), görsel süreç (S2), uygun koşullar altında görsel süreç (S3), Cuma günü öğlen ikide

⁸¹ A. Goldman, *age.*, 2012, ss. 38-9.

⁸² Benzer bir sunum için, bkz. Elizabeth Ring, “Goldman’s Reliability Theory of Justified Belief”, *Australasian Journal of Philosophy*, 64/4, 2006, s. 501.

⁸³ Benzer tanımlar için, ayrıca bkz. Richard Feldman, “Reliability and Justification”, *The Monist*, 68/2, 1985, s. 159; James Beebe, “The Generality Problem, Statistical Relevance and the Tri-Level Hypothesis”, *Noûs*, 38/1, 2004, s. 177.

⁸⁴ Brian Weatherston, “The Temporal Generality Problem”, *Logos & Episteme*, 3/1, 2012, s. 117.

⁸⁵ A. Goldman, *age.*, 2012, s. 39.

⁸⁶ Bu örnek, Feldman’ın örneğinden uyarlanmıştır (bkz. R. Feldman, *agm.*, s. 160).

gerçekleşen görsel süreç (S4), vb. gibi farklı süreç tipleri altında sınıflandırılabilir. Ancak, bu süreç tiplerinin bazıları diğerlerine göre daha geneldir. S1, S2'ye göre daha geneldir. Benzer şekilde, S2 S4'ten daha geneldir. Bu süreç tiplerinin genellik düzeyine göre güvenilirlikleri de değişir. Kaldı ki, bu da eldeki bir inancın statüsü üzerinde belirleyici olacaktır. O zaman, “ilgili süreç hangi genellik düzeyinde karakterize edilmelidir?”⁸⁷ *Genellik sorunu* olarak da bilinen mesele bu soru ile ilgilidir. Bu mesele güvenilirliği bir çıkmaza sürükler.⁸⁸ Goldman yukarıda bunun bir ayağı olan *tek vaka sorununu* dile getirmiştir.⁸⁹ Buna göre, eğer ilgili süreç tipi tek bir örneği kapsayacak şekilde fazlasıyla spesifik tanımlanırsa, bu süreç ya tamamen güvenilir olacaktır ya da güvenilir olmayacaktır. Şöyle ki, eğer oluşan inanç doğru ise, ilgili süreç tipi güvenilirdir. Fakat, eğer eldeki inanç yanlış ise, söz konusu süreç güvenilir olmayan bir süreçtir. Diğer yandan, eğer ilgili süreç tipi çok geniş bir şekilde tanımlanırsa, o zaman *ayrımın olmaması sorunu* ortaya çıkar. Feldman meselenin ikinci ayağını oluşturan bu sorunu şöyle ifade eder:

İlgili inanç-oluşturma süreçlerinin çok geniş bir açıklaması “ayrımın olmaması sorununa” olarak adlandırılabileceğimiz soruna yol açar. Bu, açıkça farklı epistemik statüye sahip inançlar aynı (geniş) ilgili tipteki örnekler tarafından oluşturulduğunda ortaya çıkar. Örneğin, her çıkarım durumu için ilgili tip “çıkarm” tipi ise, o zaman güvenilirliğin tüm çıkarımların sonuçlarının eşit derecede iyi gerekçelendirilmiş (ya da gerekçesiz olan) olduğu gibi kabul edilemez bir sonucu olacaktır, çünkü bunlara aynı ilgili sürecin neticesinde inanılmaktadır.⁹⁰

O zaman, ilgili süreç tipi ne çok spesifik ne de çok geniş olmayacak bir şekilde tanımlanıp belirlenmelidir. Genellik sorunu, Feldman'ın da belirttiği üzere, böyle bir tanımlama ortaya koyma meselesidir.⁹¹ Bu meselenin tartışmamız açısından önemi ve bilginin değeriyle ilgisi §2.4'te ortaya koyulacaktır. Ancak, önce, güvenilirliğin değer sorununa nasıl bir çözüm sunduğuna bakalım. Güvenilir süreçle oluşturulan doğru inanç (bilgi) niçin sadece doğru inançtan daha değerlidir? Eldeki inanca neden olan sürecin güvenilirliği bu inanca nasıl bir değer ekler?

⁸⁷ Bkz. Laurence Bonjour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, Plymouth, UK, 2010, s. 214.

⁸⁸ Bazı bilgi kuramcılarına göre, genellik sorununun kapsamı sadece güvenilirlik ile sınırlı değildir. Güvenilirlik gibi diğer bilgi ya da gerekçelendirme kuramları da benzer bir sorunla karşılaşır (özellikle, bkz. Michael A. Bishop, “Why The Generality Problem Is Everybody's Problem”, *Philosophical Studies*, 151, 2010, ss. 285-298. Karşı yanıt için, bkz. Earl Conee, “The Specificity of the Generality Problem”, *Philosophical Studies*, 163, 2013, ss. 751-762).

⁸⁹ R. Feldman, *agm.*, s. 161.

⁹⁰ R. Feldman, *agm.*, s. 161.

⁹¹ R. Feldman, *agm.*, s. 161.

2.2. Güvenilirliğin Değeri

Goldman, doğru inancı bilgiye dönüştüren güvenilirlik unsurunun niçin değerli olduğunu şöyle ortaya koyar:

[1] temel bir epistemik değer vardır — doğru inanç— ve süreçler, özellikler [...] bu temel değerle olan ilişkilerinden dolayı birer epistemik değerdir.⁹²

[2] Bir süreç, özellik [...] (kabaca) doğru inancı üretme, oluşturma veya teşvik etme eğiliminde olduğu ölçüde epistemik bir değerdir.⁹³

Buradaki yapı, ahlaki teorideki sonuçsalci yaklaşımların yapılarına mükemmel bir şekilde benziyor. Mutluluk ya da fayda gibi bir durum, temel veya içsel ahlaki değere sahip olarak kabul edilir ve eylemler, kurallar [...] gibi diğer öğeler, temel değeri olan (örnek) durumları üretme eğiliminde oldukları sürece [...] değere sahiptirler.⁹⁴

[3] [...] temel olarak değerli olan durum, doğru inançtır. Bu, güvenilirlik yüksek oranda doğru inanç oluşturduğu müddetçe, güvenilirliğe doğal olarak uymaktadır; bu nedenle güvenilirlik açısından yorumlanan gerekçelendirme doğru inancın değerine dayanır.⁹⁵

(güvenilirlik) ayrı bir epistemik değerdir, fakat onun değeri doğru inancın değerinden kaynaklanır.⁹⁶

[1], veritist aksiyolojinin bir ifadesidir.⁹⁷ Bu aksiyolojik çerçevede, doğru inanç diğer tüm epistemik özelliklerin ya da unsurların değerini açıklar. Şöyle ki, X gibi bir özellik doğru inançla olan ilişkisi nedeniyle epistemik anlamda bir değer kazanır ki, bu da [2]'de açık bir şekilde dile getirilmiştir. Goldman için, güvenilirlik de böyle bir özelliktir ([3]). Peki ama, güvenilirlik doğrulukla nasıl bağlantılıdır? Güvenilirliğin nasıl karakterize edildiği göz önünde bulundurursak, bu ilişkinin enstrümantal bir ilişki olduğu ortadadır. Şöyle ki, güvenilir bir süreç çoğunlukla doğru inanç oluşturan bir süreç olması bakımından, temel

⁹² Alvin Goldman, *Pathways to Knowledge: Private and Public*, Oxford, 2002, s. 51. Benzer bir ifade için, ayrıca bkz. A. Goldman, *age.*, 1986, s. 3.

⁹³ A. Goldman, *age.*, 2002, s. 52

⁹⁴ Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford, 1999, s. 87.

⁹⁵ Alvin Goldman, "Epistemic Value", *A Companion to Epistemology* içinde, (eds.) Jonathan Dancy, Ernest Sosa ve Matthias Steup, Oxford, 2010, s. 147.

⁹⁶ A. Goldman, *age.*, 2002, s. 51.

⁹⁷ Bu yaklaşım kimi zaman doğru inanç yerine doğruluğun tek temel epistemik değer olduğu şeklinde de karakterize edilir (bkz. Ernest Sosa, "The Place of Truth in Epistemology", *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* içinde, (eds.) Michael DePaul ve Linda Zagzebski, Oxford, 2003, s. 160). Güvenilirciliğin, değer meselesine inancın özellikleri açısından bir çözüm sunduğunu düşünürsek, veritizmi tanımlamada doğru inanç yerine doğruluğun kullanılması daha uygun gözükmemektedir. Ancak, burada bu iki kullanım arasındaki farktan doğabilecek sorunlar bir kenara bırakılıp, söz konusu yaklaşım Goldman'ın ifade ettiği şekliyle ele alınacaktır.

epistemik değere aracılık eder. Öyleyse, güvenilirlik enstrümantal bir epistemik değere sahiptir. Buna göre, bilginin ekstra değerine ilişkin argümanı da aşağıdaki gibi inşa edebiliriz:

- (1) Tek temel epistemik değer doğru inançtır.
- (2) Bilgi güvenilir süreçle oluşturulan doğru inançtır.
- (3) Doğru inanç dışındaki herhangi bir epistemik ögenin epistemik değeri temel epistemik değerden türetilir.
- (4) Güvenilir bir süreç, temel epistemik değerden enstrümantal olarak türetilen epistemik bir değere sahiptir.
- (5) O halde, bilgi sadece doğru inançtan epistemik olarak daha değerlidir.

Bu argümanda, DePaul'un toplamsal yaklaşım olarak ifade ettiği yaklaşımın bir örneğini görmek mümkündür. Bu yaklaşıma göre, bilginin değeri bileşenlerinin değerinin toplamına eşdeğerdir.⁹⁸ Bu bağlamda, bilginin ekstra değere sahip olması demek, bilginin doğruluk dışındaki bileşeninin, yani güvenilirliğin, eldeki inanca ek bir değer katması demektir. Eğer bu unsur 4'te de belirtildiği üzere enstrümantal bir değere sahipse, o zaman bilginin ekstra değeri de enstrümantal türde bir değer olur. Fakat, bu sonucu kabul etsek bile, 4 no'lu öncül hiç kuşkusuz bu argümanın en tartışmalı öncülü olarak kalır. Burada güvenilir süreçten kastedilen bir süreç örneği midir yoksa bir süreç tipi midir? Eğer süreç örneğiye, bu örnek neden olduğu inancın doğruluğundan dolayı mı yoksa güvenilir bir süreç tipinin örneği olmasından dolayı mı enstrümantal bir değere sahiptir? Eğer süreç tipiye, bu süreç tipinin değeri ilgili süreç örneğine ve daha da önemlisi eldeki inanca nasıl aktarılır?

Yukarıda da belirtildiği üzere, güvenilircilik bir inancın bilgi statüsü elde edip edemeyeceğini, bu inancın nasıl oluşturulduğuna—yani, güvenilir bir süreçle oluşturulup oluşturulmadığına bakarak belirler. Eldeki inanca neden olan süreç, bir süreç örneğidir. Fakat güvenilirlik değerlendirmesine tabi olan ise, sadece süreç tipleridir. Dolayısıyla, eldeki inancın statüsünü asıl tayin eden, bu inanca neden olan süreç örneğinin güvenilir bir süreç tipinin örneği olup olmadığıdır. Öncül 2'deki güvenilirci tanımı bu şekilde karakterize edersek, o zaman 4'ü de yeniden şöyle ifade edebiliriz: Bir inancın güvenilir bir süreç tipine

⁹⁸ M. DePaul, *agm.*, s. 180.

ait bir süreç örneği tarafından oluşturulmuş olma özelliği, doğruluğa vesile olduğu için enstrümantal bir epistemik değere sahiptir. Peki ama, buradaki değer aktarımı tam olarak hangi yönde ilerler? Doğru inançtan süreç tipine doğru mu? Süreç tipinden süreç örneğine mi doğru? Bu noktada, Goldman'ın örnek-enstrümantalizmi ve tip-enstrümantalizmi ayrımı üzerinde durulması önemlidir.⁹⁹ Örnek-enstrümantalizmine göre, *s* gibi “güvenilir bir süreç örneğinin değeri, bu örneğin oluşturduğu inanç örneğinin değerinden kaynaklanır”.¹⁰⁰ Şöyle ki, *s*'nin neden olduğu inanç doğru ise, bu süreç örneği veritizm çerçevesinde epistemik olarak değerli olacaktır ve söz konusu değer de doğru inancın değerinden enstrümantal olarak elde edilen bir değerdir. Bununla birlikte, *s* süreç örneği, ait olduğu ilgili süreç tipinden dolayı da enstrümantal bir değer kazanabilir. Goldman, tip-enstrümantalizmi olarak adlandırdığı bu değer-aktarım ilişkisini de şöyle açıklar:

T_1 tipinin örnekleri, düzenli olarak, bağımsız değere sahip T_2 tipinin örneklerine neden olduğunda, T_1 tipi T_2 tipinden değer kazanmaya meyillidir. Ayrıca, T_1 tipine ait kazanılan bu değer aynı zamanda T_1 tipinin her bir örneğine, ister böyle bir örnek T_2 'nin bir örneğine neden olsun ya da olmasın, yüklenir.¹⁰¹

Burada, T_1 türü güvenilir bir süreç tipine; T_2 ise doğru inanca karşılık gelmektedir. Güvenilir bir süreç tipi, çoğunlukla doğru inanç üretmeye meyillidir. Öyleyse, veritizme göre, güvenilir bir süreç tipi, oluşturduğu doğru inançlardan kaynaklanan enstrümantal bir değere sahiptir. Goldman'a göre, bu değer ilgili süreç tipinin örneklerine de aktarılır. Yani, *s* gibi bir süreç örneği, ister doğru inanç oluştursun isterse yanlış inanç oluştursun, güvenilir bir süreç tipinin örneği olması sebebiyle de enstrümantal bir değere sahip olur.

Diyelim ki, *s* süreç örneği hem oluşturduğu inancın doğruluğuna bağlı olarak hem de ilgili süreç tipinin güvenilirliğine bağlı olarak epistemik bir değer kazanır. O zaman, bilginin ekstra değerini belirleyen bu değerlerden sadece birisi midir yoksa her ikisi de midir? Eğer bu değerlerden sadece biri etkiliyse, hangisidir? Öyle gözüküyor ki, güvenilirliğin çözümünde asıl öneme sahip olan, tip-enstrümantalizmidir. Bunu şöyle ortaya koyabiliriz: s_1 ve s_2 gibi iki süreç örneğini ele alalım. Bu iki süreç örneğinin neden oldukları inancın doğru olduğunu varsayalım. Örnek-enstrümantalizmine göre, her iki süreç örneği de oluşturdukları

⁹⁹ Bu ayrım, Goldman'ın gölgeleme sorununa yönelik kendi çözümünde de— değer özerkliği çözümünde— önemli bir rol oynar.

¹⁰⁰ Alvin Goldman ve Erik Olsson, “Reliabilism and the Value of Knowledge”, *Epistemic Value* içinde, (eds.) Adrian Haddock, Alan Millar ve Duncan Pritchard, Oxford, 2009, s. 31.

¹⁰¹ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, s. 32.

inancın doğruluğundan kaynaklanan enstrümantal bir değere sahiptir. Fakat, s_1 güvenilir bir süreç tipinin örneği olsun. s_2 de güvenilir olmayan bir süreç tipinin örneği olsun.¹⁰² Örnek-enstrümantalizmi çerçevesinde, s_1 'in neden olduğu doğru inanç s_2 'nin neden olduğu doğru inanç ile epistemik bakımdan eşdeğerdir. Kaldı ki, bu da bir bilgi durumunun güvenilir-olmayan süreçle oluşturulan doğru inanca eşdeğer olduğu anlamına gelir. Öyleyse, bilgiyi ekstra değerli kılan, süreç örneğinin ait olduğu ilgili süreç tipinin güvenilirliğidir. Yani, güvenilirci çözüm esasen tip-enstrümantalizmine dayanır.

Ancak, Riggs'e göre, tip-enstrümantalizm anlayışında döngüsellik söz konudur. Riggs, bu eleştiriyi şöyle ifade eder:

Eğer tip çoğunlukla değerli örneklere sahip olması yüzünden değerliyse, o zaman örneklerin bu tipin örneği oldukları için daha değerli olduğunu söyleyemezsiniz. Değer, herhangi bir noktada ilave bir değer eklenmeden, örneklerden tipe ve daha sonra tipten örneklere geri giderdi.¹⁰³

Riggs'in yukarıda söz ettiği döngüsellik oluşabilmesi için, süreç tipi ve süreç örneği arasında birebir bir ilişki olmalıdır ki, aynı değer birinden diğerine aktarılıp dursun. Ancak, genellik sorununun da işaret ettiği üzere, böyle bir ilişki mümkün gözükmemektedir. Çünkü bir süreç örneği sayısız süreç tipine ait olabilir. Bu bağlamda, tip-enstrümantalizminin aslında daha ciddi bir güçlük karşısına kaldığını söyleyebiliriz. Şöyle ki, süreç tipleri genellik derecesiyle orantılı olarak farklı güvenilirliklere sahip olabilir. Bu durumda, bir süreç örneği de, hangi sürecin ilgili süreç tipi olarak tanımlandığına bağlı olarak, farklı epistemik değerler kazanabilir. Örneğin, aslında güvenilir olmayan bir sürecin örneği olan s , güvenilir bir sürecin örneği olarak da karakterize edilebilir. Böylelikle, s de epistemik bakımdan değerli bir süreç örneğine dönüşür. Dolayısıyla, bir süreç örneğinin hangi süreç tipine ait olduğu belirlenmelidir ki, bu süreç örneğinin epistemik değeri hakkında daha doğru bir sonuca ulaşabilelim. Ne var ki, ilgili süreç tipi tanımlanarak epistemik değer belirlenmesiyle ilgili kaygı giderilse bile, güvenilirci çözümün hesaplaşması gereken önemli bir sorun daha vardır. Bu sorun, yani, gölgeleme sorunu, bir sonraki kısımda ele alınacaktır.

¹⁰² Tartışmanın gidişatı açısından, bu örnekte, genellik sorunundan dolayı doğabilecek kaygılar şimdilik bir kenara bırakılacaktır.

¹⁰³ W. Riggs, *agm.*, 2008, s. 320.

2.3. Gölgeleme Sorunu

Eğer doğru inanç tek temel epistemik değerse, bilgi nasıl epistemik olarak doğru inançtan daha değerli olabilir? Genel olarak veritizme karşı ciddi bir tehdit olarak görülen gölgeleme sorunu, bu soruyu konu edinir. Bu sorunun özellikle güvenilirlik için nasıl bir güçlük oluşturduğunu daha iyi kavrayabilmek için, önce sorunun genel versiyonunu (bundan sonra, kısaca GG) ele alıp inceleyelim. Pritchard GG'yi şöyle formüle eder:

- (1) Bir inancın sahip olduğu epistemik bir özelliğin epistemik değeri, bir başka epistemik iyi olan doğru inancın değerine izafi olarak sadece enstrümantal epistemik değerdir.
- (2) Eğer bir ögenin sahip olduğu bir özelliğin değeri, başka bir iyiye izafi olarak sadece enstrümantal değerse ve söz konusu iyi halihazırda o öğede mevcutsa, o zaman bu özellik o öğeye ek bir değer eklemesiz.
- (3) Öyleyse, bilgi epistemik olarak doğru inançtan daha değerli değildir.¹⁰⁴

(1) no'lu öncül, Pritchard için, veritizmin bir ifadesidir. Pritchard, veritizme bazen *epistemik değer D-monizmi* de der.¹⁰⁵ Bu epistemik değer anlayışına göre, tekrar edecek olursak, epistemik bir özelliğin değeri doğrulukla olan ilişkisi üzerinden belirlenir. Fakat, bu ilişki enstrümantal bir ilişki olmak zorunda mıdır? Pritchard'ın buna yaklaşımı şöyledir:

[A] epistemik değer D-monizmi, bir inanca kendisinin gerekçelendirilmiş veya güvenilir bir şekilde oluşturulmuş olması gibi epistemik bir statüye sahip olması nedeniyle atfedilen değer, doğru inancın temel epistemik değerine izafi olarak zorunlu olarak enstrümantal epistemik bir değer olmasını gerektirir.¹⁰⁶

[B] Niçin gölgeleme problemi epistemik değer D-monizmini varsayar? Buradaki kilit nokta, problemin oluşumunun söz konusu epistemik statünün —güvenilirlik, gerekçelendirme, vb.— sağladığı her ne değer ise, bu değer bir başka iyi olan doğru inanca izafi olarak sadece enstrümantal epistemik değer olmasını gerektirmesidir. Dahası, gölgeleme argümanının bilginin salt doğru inanca kıyasla sahip olduğu daha fazla epistemik değere karşı nihai bir darbe olması amaçlandığından, burada açıkça, bu ek değer başka bir şekilde

¹⁰⁴ Bkz. Duncan Pritchard, "Veritism and Epistemic Value", *Goldman and His Critics* içinde, (eds.) Brian P. McLaughlin ve Hilary Kornblith, Oxford, 2016, s. 203. Argümanın birinci öncülü, daha net bir şekilde ifade edildiği için, Pritchard'ın konuyla ilgili başka bir yazısından alıntılanarak değiştirilmiştir (bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2011, s. 248).

¹⁰⁵ Buradaki D, doğruluğun kısaltmasıdır.

¹⁰⁶ D. Pritchard, *agm.*, 2011, s. 248.

oluşturulamayacağı varsayılmaktadır ve bu nedenle söz konusu epistemik değer anlayışının, doğru inancın değerine ilişkin monist bir anlayış olduğu kabul edilir.¹⁰⁷

[A]'daki kipsel bir yargıdır ve yanlıştır. Daha önce de belirtildiği üzere, temel değer ve temel olmayan değerler arasında enstrümantal olmayan bir ilişki de söz konusu olabilir. Örneğin, X, Y gibi temel bir değer kurucu bileşenlerinden biri olabilir ve bu nedenle kurucu bir değere sahip olabilir. Benzer şekilde, Z, Y'den teleolojik yolla bir değer kazanabilir. Bu anlamda, doğru inancın epistemik bakımdan tek temel değer olması demek, diğer değerlerin zorunlu olarak enstrümantal türde bir değer olması demek değildir. Bazı epistemik özelliklerin değeri doğru inancın değeri üzerinden enstrümantal olmayan bir şekilde de türetilebilir.

[B] ise enstrümantalist değer ilişkisinin gerekliliğini daha doğru bir şekilde ortaya koyar. Şöyle ki, gölgeleme sorununun ortaya çıkmasındaki temel etken bu enstrümantal değer ilişkisidir. Eğer doğru inancı bilgiye dönüştüren X unsuru temel epistemik değere izafi olarak sadece enstrümantal bir değere sahipse, o zaman bu bilgi kuramı gölgeleme sorunuyla karşı karşıya kalır. Ancak bu durum veritizmin enstrümantal bir değer ilişkisi gerektirdiğini göstermez.¹⁰⁸ Bu durum en fazla gölgeleme sorununun doğru inançla eldeki bir özellik arasında sadece enstrümantal bir değer ilişkisi söz konusu olduğunda bir tehdit oluşturabileceğini gösterir ki, bu da [A]'dan tamamıyla farklı bir savdır. Bu anlamda, (1) no'lu öncülü veritizm olarak ifade etmek yanlış anlaşılmaya yol açabilir. (1), veritizmin sadece bir versiyonuyla—enstrümantalist versiyonuyla—ilgilidir.

Bununla birlikte, (1)'e ilişkin diğer bir sorun, bu öncülün pluralist aksiyolojiyi kapsam dışı bırakacak şekilde yeterince net bir şekilde ifade edilmemiş olmamasıdır. Şöyle ki, (1) eldeki bir epistemik özelliğin “bir başka epistemik iyi olan doğru inanç” izafi olarak değerinden söz eder. Ancak bu, bir anlamda doğru inanç dışında başka temel değerlerin de olabileceğini ima eder. Bunu önlemek amacıyla, (1) şu şekilde revize edilebilir:

¹⁰⁷ Duncan Pritchard, “The Relevance of Epistemic Value Monism”, *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations* içinde, (eds.) Duncan Pritchard, Alan Millar ve Adrian Haddock, Oxford, 2010, s. 14.

¹⁰⁸ Sylvan da veritizmin “enstrümantalist bir formda” olması gerekmediğini savunur (bkz. Kurt Sylvan, “Veritism Unswamped”, *Mind*, 127, 2018, s. 381).

(1)*: Bir inancın sahip olduğu epistemik bir özelliğin epistemik değeri, tek temel epistemik iyi olan doğru inancın değerine izafi olarak sadece enstrümantal epistemik değerdir.

Fakat, (1)* de bir güçlkle karşılaşır. Eğer “ $p \wedge q$ ” formundaki bir tümel evetleme önermesinden oluşan (2) no’lu öncülün ön bileşenine bakarsak, (1)’in p önermesinin (“bir ögenin sahip olduğu bir özelliğin değeri, başka bir iyiye izafi olarak sadece enstrümantal değerdir”) bir ifadesi olduğunu görmek mümkündür. Bu durumda, (2)’deki öge, inanca ve bir başka iyi de temel epistemik değer olan doğru inanca karşılık gelmektedir. Ancak, bunları q önermesinde (“söz konusu iyi halihazırda o ögede mevcuttur”) yerine koyarsak şu önermeyi—“doğru inanç halihazırda eldeki inançta mevcuttur”— elde ederiz ki, bu saçma bir ifadedir. Bu bağlamda, tek temel epistemik değeri doğru inanç yerine doğruluk olarak ele almak daha makul olacaktır. Buna göre, (1) de şu forma sahip olur:

(1)** Bir inancın sahip olduğu epistemik bir özelliğin epistemik değeri, tek temel epistemik iyi olan doğruluğun değerine izafi olarak sadece enstrümantal epistemik değerdir.

Argümanın bir diğer temel dayanağı olan (2) ise, Pritchard’ın değer hakkında genel bir tez dediği gölgeleme tezidir. Pritchard, bu tezi Zagzebski’nin meşhur kahve analojisi yardımıyla şöyle açıklar:¹⁰⁹ Diyelim ki kahve dünyasındaki tek temel değer kahvenin lezzetidir ve önünüzde eş ölçüde lezzetli iki fincan kahve vardır. Bunlara, K_1 ve K_2 diyelim. K_1 genellikle lezzetli kahve yapan güvenilir bir kahve makinesi tarafından yapılmıştır. K_2 ise nadiren de olsa, arada bir lezzetli kahve yapan güvenilir olmayan bir kahve makinesi tarafından yapılmıştır. Bu durumda, K_1 ’i K_2 ’ye tercih eder miydiniz? Hiç kuşkusuz, güvenilir bir kahve makinesi bizim için değerlidir, çünkü bu makinenin yaptığı kahve genellikle lezzetlidir. Peki ama, bu K_1 ’i daha değerli kılar mı? Diğer bir deyişle, güvenilir bir kahve makinesi tarafından yapılan K_1 , güvenilir-olmayan bir kahve makinesi tarafından yapılan K_2 ’den daha mı iyidir? Pritchard’ın da vurguladığı üzere, güvenilir kahve makinesi lezzetli kahve yaptığı için sadece enstrümantal bir değere sahiptir. Ancak, eldeki kahve lezzetli olduğu müddetçe, bu kahvenin

¹⁰⁹ Kahve analojisinin orijinali için, bkz. L. Zagzebski, *agm.*, 2003, s. 13. Literatürde başka benzer analogiler de mevcuttur. Örneğin, Kvanvig’in çikolata listesi analojisi için, bkz. J. Kvanvig, *age.*, 2003, ss. 48-49; Swinburne’un mobilya fabrikası örneği için, bkz. Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, 1998, s. 58.

güvenilir bir kahve makinesiyle mi yoksa güvenilir olmayan bir kahve makinesiyle mi yapıldığının bir önemi kalmaz. Yani, güvenilir olan kahve makinesinin enstrümantal değeri nihai değere sahip kahvenin lezzeti tarafından gölgelenir. Benzer şekilde, doğru bir inanca vesile olduğu için epistemik bir özelliğin kazandığı enstrümantal değer, bu inanca artı bir değer katmaz. Aksini iddia etmek, DePaul'un de vurguladığı üzere, *çift sayım hatası* yapmaktır.¹¹⁰ Şöyle ki, eldeki inancın bu epistemik özellikten dolayı daha değerli hale geldiğini kabul etmek, doğruluğun değerini iki kez saymak demektir. Bu bağlamda, gölgeleme tezi esasen bu hatayı önlemeyi amaçlar.¹¹¹

(1) ve (2), Pritchard'a göre, bilginin doğru inançtan epistemik olarak daha değerli olmadığı sonucuna yani (3)'e götürür. Ne var ki, bu iki öncül birlikte bu sonucun inşa edilmesinde yeterli değildir. Yani, argüman bu haliyle, tıpkı bir entimem gibi, eksiktir. Argüman tam ve geçerli olacak şekilde yeniden şöyle formüle edilebilir:

(G1) Bir inancın sahip olduğu X gibi epistemik bir özelliğin epistemik değeri, tek temel epistemik iyi olan doğruluğun değerine izafi olarak sadece enstrümantal epistemik değerdir.

(G2) Eldeki inanç halihazırda doğrudur.

(G3) Bir inancın sahip olduğu X gibi epistemik bir özelliğin epistemik değeri, tek temel epistemik iyi olan doğruluğun değerine izafi olarak sadece enstrümantal epistemik değerdir ve bu inanç halihazırda doğrudur (G1-G2)

(G4) Eğer bir ögenin sahip olduğu bir özelliğin değeri, başka bir iyiye izafi olarak sadece enstrümantal değerse ve söz konusu iyi halihazırda o ögede mevcutsa, o zaman bu özellik o ögeye ek bir değer eklemes. (Gölgeleme tezi)

(G5) Öyleyse, X epistemik özelliği eldeki inanca ek bir epistemik değer eklemes (G3-G4).

¹¹⁰ M. DePaul, *agm.*, s. 180. Benzer bir ifade için, ayrıca bkz. A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, s. 26; Julien Dutant, "The Value and Expected Value of Knowledge", *Dialogue*, 51/1, 2012, ss. 145-6.

¹¹¹ Benzer bir ifade için, ayrıca bkz. Julien Dutant, "In Defence of Swamping", *Thought: A Journal of Philosophy*, 2/4, 2013, s. 358.

(G6) Eğer X eldeki inanca ek bir epistemik değer eklemese, doğru inanç + X sadece doğru inançtan epistemik olarak daha değerli değildir.

(G7) O halde, doğru inanç + X sadece doğru inançtan epistemik olarak daha değerli değildir (G5-G6).

(G8) Bilgi, doğru inanç + X'dir

(G9) O halde, bilgi epistemik olarak sadece doğru inançtan daha değerli değildir (G7-G8).

G2, G5'teki ara sonucu türetebilmek için gereklidir. Dikkat edecek olursak, G2 ile G1 bileşenlerinden oluşan G3'teki tümel evetleme, G4'teki koşul önermesinin ön-bileşenini oluşturur. Böylece, G4'ün ard-bileşeni yani söz konusu epistemik özelliğin eldeki inanca bir değer ekmediği sonucu elde edilir. Ancak, bu sonucun doğru olması demek, bilginin doğru inançtan daha değerli olmadığı anlamına gelmez. Bunun için, G6 öncülüne ihtiyaç vardır. Bu öncülden hareketle elde edilen argümanın ikinci ara sonucu yani G7, G8'teki geleneksel bilgi tanımını ile istenilen sonucu türetir.

Peki ama, bu argüman güvenilirliği nasıl tehdit eder? Pritchard'a göre, veritizmi kabul eden her bilgi kuramı gölgeleme sorunuyla karşılaşır. Ancak, yukarıda da görüldüğü üzere, bu sorunun oluşmasında asıl etken olan enstrümantalist değer ilişkisi üzerine kurulu olan veritist aksiyolojidir. Buna göre, eldeki epistemik bir özellik doğruluk temel değeri üzerinden sadece enstrümantal bir değer kazanabilir. Fakat bu kabul de tek başına eldeki sorunun ortaya çıkması için yeterli değildir. Buna ek olarak, (i) bilginin doğru inanç + X'den oluştuğu ve (ii) bilginin ancak X unsurunun eldeki inanca ek bir değer katarsa doğru inançtan daha değerli olabileceği varsayımları da gereklidir.¹¹² Bu üç temel varsayımı benimseyen bir bilgi kuramı, gölgeleme sorunuyla hesaplaşmak zorunda kalır. Güvenilircilik de böyle bir kuram olarak görülür. Bu bilgi kuramı için gölgeleme sorununu da, yukarıdaki argümanda X yerine güvenilirlik özelliğini koyarak, biçimsel olarak şöyle ifade edebiliriz:

¹¹² Riggs (ii)'de dile getirilen varsayımı inanç varsayımı (*belief assumption*) olarak ifade eder. Riggs'e göre de, gölgeleme sorunu enstrümantalist varsayımın yanısıra inanç varsayımını da gerektirir (bkz. Wayne Riggs, "Reliability and the Value of Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, LXIV, 2002, s. 87).

(G1)* Bir inancın sahip olduğu güvenilir bir süreçle oluşturulmuş olma özelliğinin epistemik değeri, tek temel epistemik iyi olan doğruluğun değerine izafi olarak sadece enstrümantal epistemik değerdir.

(G2)* Eldeki inanç halihazırda doğrudur.

(G3)* Bir inancın sahip olduğu güvenilir bir süreçle oluşturulmuş olma özelliğinin epistemik değeri, tek temel epistemik iyi olan doğruluğun değerine izafi olarak sadece enstrümantal epistemik değerdir ve eldeki inanç halihazırda doğrudur.

(G4)* Eğer bir ögenin sahip olduğu bir özelliğin değeri, başka bir iyiye izafi olarak sadece enstrümantal değerse ve söz konusu iyi halihazırda o ögede mevcutsa, o zaman bu özellik o ögeye ek bir değer eklemes.

(G5)* Öyleyse, güvenilirlik eldeki inanca ek bir epistemik değer eklemes.

(G6)* Eğer güvenilirlik eldeki inanca ek bir epistemik değer eklemes, güvenilir süreçle oluşturulmuş doğru inanç sadece doğru inançtan epistemik olarak daha değerli değildir.

(G7)* O halde, güvenilir süreçle oluşturulmuş doğru inanç sadece doğru inançtan epistemik olarak daha değerli değildir.

(G8)* Bilgi, güvenilir süreçle oluşturulmuş doğru inançtır.

(G9)* O halde, bilgi epistemik olarak sadece doğru inançtan daha değerli değildir.¹¹³

Dikkat edecek olursak, bu argüman güvenilirlik unsurunun epistemik açıdan değerli olduğunu kabul eder. Ancak, (G1)*'de de belirtildiği üzere, bu değer sadece doğruluğun değerinden kaynaklanan enstrümantal bir değerdir. Tıpkı kahve analogisinde olduğu gibi, güvenilir bir süreç doğru inanca vesile olduğu için epistemik bakımdan değerlidir. Nitekim, güvenilirliğin kendi çözümü de bu kabul üzerine kuruludur. Fakat, ne var ki, güvenilirliğin değeri doğruluğun değeri ile birleştiğinde eldeki inancı daha değerli kılmaz. Yani, güvenilirliğin enstrümantal değeri doğruluğun değeri tarafından gölgelenir. Kaldı ki, bu da

¹¹³ Pritchard'ın orijinal formülasyonunda, (G2)*, (G3)* ve (G5)* ve (G6)* öncülleri eksiktir. (bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2016, s. 202).

güvenilir süreçle oluşturulan doğru inancın epistemik bakımdan salt doğru inançtan daha değerli olmadığı anlamına gelir. Öyleyse, güvenilirçilik E'yi yani bilginin epistemik bakımdan doğru inançtan daha değerli olduğunu açıklayamaz. Bu bağlamda, gölgeleme sorunu güvenilirçi çözümün dayanakları kabul edilse bile, E'nin türetilmeyeceğini ortaya koyar. Peki ama, güvenilirçi bilgi görüşü eldeki bu sorunu aşabilir mi? Bir sonraki kısımda, bu soruna karşı geliştirilen iki güvenilirçi tepki üzerinde durulacaktır.

2.4. Gölgeleme Sorununa Yönelik Güvenilirçi Tepkiler

Goldman ve Olsson gölgeleme sorununa karşı birbirinden “bağımsız” fakat birbiriyle “uyumlu” olarak tabir ettikleri iki çözüm geliştirirler. Bunlardan ilki, koşullu-olasılık çözümü olarak adlandırılan ve Olsson tarafından öne çıkarılan çözümdür. Bu çözüm, kabaca, doğru inancın yoksun olduğu fakat bilginin sahip olduğu epistemik olarak değerli bir özelliğe başvurarak mevcut sorunun üstesinden gelmeye çalışır. İkincisi ise, Goldman tarafından öne çıkarılan “değer özerkliği” çözümüdür. Bu çözüm, temelde, bilgiye niçin doğru inançtan daha fazla değer verme eğiliminde olduğumuzu açıklamaktadır. Bu kısımda, bu iki çözüm önerisi ana hatlarıyla ele alınıp tartışılacaktır.

2.4.1. Koşullu-Olasılık (K-O) Çözümü

Goldman ve Olsson'un koşullu-olasılık çözümü, (G6)* öncülünü hedef alır. Dikkat edecek olursak, bu öncül güvenilir bir süreçle oluşturulan doğru inancın ancak güvenilirliğin eldeki inanca ek bir değer eklerse salt doğru inançtan daha değerli olabileceğini varsayar. Bunu görmek için, (G6)*'nın kontrapozisyonunu almak yeterlidir. Goldman ve Olsson esasen bu varsayımı reddederler:

[...] genel olarak, güvenilirçiliğin bilginin ekstra değer sorununu (*EVOK*) çözebilmesinin tek yolunun, güvenilir bir sürecin şu ya da bu türden bir değere sahip olduğunu söylemek olduğu varsayılır. Bu değer, oluşan doğru inancın değerine eklenebilir ki, bileşik yapı (bilgi durumu) sadece doğru inançtan daha fazla değere sahip olabilsin. Güvenilirçiliğin *EVOK* sorununu çözmek için en iyi ihtimali hakkındaki bu varsayım, güvenilirçiliği eleştirenlerin çoğu [...] tarafından paylaşılmaktadır. Eğer bu varsayım kabul edilirse, gölgeleme ya da çift sayım itirazı [...] hemen devreye girer ve güvenilirçilik savunucuları buna cevap vermek zorundadır. Bununla birlikte, güvenilirçilerin bu varsayımı reddetmeleri ve çift-sayım itirazını önleyerek *EVOK* sorununu çözmeye çalışmaları mümkündür. Bu yaklaşım, ilk çözümümüzde benimsenmiştir [...].¹¹⁴

¹¹⁴ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, s. 27.

Peki ama, K-O tam olarak nasıl bir çözüm sunar? K-O, (G6)*'nın ön-bileşeni doğru olsa bile, ard-bileşeninin yanlış olabileceğini gösterir. Kaldı ki, bu da bir koşul önermesi olan (G6)*'nın yanlış olabileceği tek durumdur. Yani, K-O eldeki inanç “daha değerli hale getirilmese de, bilginin doğru inançtan daha değerli olabileceğini” savunur.¹¹⁵ Bunun için de, Goldman ve Olsson bileşik bir yapı olarak bilginin, doğru inancın sahip olmadığı bir özelliğe sahip olduğunu ve bu özelliğin epistemik açıdan değerli bir özellik olduğunu ileri sürer. Fakat, daha da önemlisi, “bu özelliğin değeri, bilgi durumunu oluşturmaya katkıda bulunan doğru inancın değerinde halihazırda içermemektedir”.¹¹⁶ Dolayısıyla, gölgeleme sorununun yeniden ortaya çıkması mümkün değildir. Bu çözümü, aşağıdaki gibi formüle edebiliriz:

(K1) “S öznesinin güvenilirci anlamda p önermesini bilmesine bağlı olarak gelecekte benzer türden doğru inançlara sahip olma olasılığı, S'nin p'ye ilişkin yalnızca doğru inanca sahip olmasına bağlı olarak benzer türden doğru inançlara sahip olma olasılığından daha fazladır.”¹¹⁷

(K2) Gelecekte benzer türden doğru inançlara sahip olma (*objektif*) olasılığı, epistemik olarak değerli bir özelliktir. (veritizm temelinde)

(K3) O halde, güvenilirci anlamda bilgi (güvenilir süreçle oluşturulan doğru inanç) salt doğru inançtan epistemik bakımdan daha değerlidir.

Bir tür istatistiksel yasayı dile getiren K1, şüphesiz, bu argümanın en önemli dayanağıdır.¹¹⁸ Goldman ve Olsson, bu öncülü espresso örneğiyle şöyle destekler:

Eğer güvenilir bir espresso makinesi tarafından iyi bir fincan espresso üretilirse ve bu makine kişinin kullanımında kalırsa, o zaman bir sonraki fincan espressonun iyi olma olasılığı, ilk iyi fincanın güvenilir olmayan bir makine tarafından yalnızca tesadüfen üretildiğini düşünürsek, bir sonraki fincan espressonun iyi olma olasılığından daha büyüktür. Eğer güvenilir bir espresso makinesi bugün sizin için iyi bir espresso yaparsa ve hala elinizdeyse, normalde yarın da sizin için iyi bir espresso yapabilir. [...] iyi bir fincan espressonun güvenilir bir şekilde yapılmış olması, sonraki espressonun da iyi olma olasılığını artırır.¹¹⁹

¹¹⁵ Erik Olsson, “Reply to Kvanvig on the Swamping Problem”, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 25/2, 2011, s. 176.

¹¹⁶ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, s. 29.

¹¹⁷ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, s. 28.

¹¹⁸ Erik Olsson, “Reliabilism as Explicating Knowledge: A Sketch of an Account”, *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement* içinde, (eds.) Christoph Jäger ve Winfried Löffler, Frankfurt, 2012, s. 194.

¹¹⁹ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, s. 28.

Benzer şekilde, doğru bir inanca neden olan sürecin güvenilirliği de, bu sürecin oluşturacağı sonraki inançların doğru olma olasılığını artırır. Goldman ve Olsson'un Larissa örneği bunu şöyle ortaya koyar:

Diyelim ki, Larissa'ya gidiyorsunuz, fakat çeşitli kavşaklarda hangi yöne dönmeniz gerektiğini bilmiyorsunuz. Larissa yolunda, iki yol ayrımı vardır. [...] Hangi yollarda döneceğine ilişkin inançları oluşturma konusundaki tek yardımcınız, arabadaki bilgisayarlı navigasyon sistemidir. Yalnızca navigasyon sisteminin Durum 1'de güvenilir olduğu ve Durum 2'de güvenilir olmadığı noktasında farklılaşan iki durumu göz önünde bulunduruyoruz. Her iki durumda da navigasyon sisteminin ilk kavşakta nasıl döneceğini doğru bir şekilde söylediğini varsayıyoruz. İlk senaryoda, bu beklenen bir durumdur, çünkü sistem güvenilirdir. İkincisinde ise, bu şans eserdir. İlk kavşakta doğru enformasyonun "Larissa'ya giden en iyi yol, sağa doğrudur" olduğunu farz edelim. Dolayısıyla, bu enformasyonu aldıktan sonra, her iki durumda da, "Larissa'ya giden yolun sağdaki olduğuna" (p) doğru bir şekilde inanıyorsunuz. [...] güvenilirliğin bilgi tanımına göre, Durum 1'de p'ye ilişkin bilgiye sahipsinizdir, fakat Durum 2'de p'ye ilişkin bilgiye sahip değilsinizdir. Bu fark, Durum 1'i Durum 2'den daha değerli hale getirir. Bunun nedeni, navigasyon sisteminin güvenilir olmasına bağlı olarak, ikinci kavşakta doğru enformasyon edinme olasılığınızın, navigasyon sisteminin güvenilir olmamasına bağlı olarak doğru enformasyonu edinme olasılığınızdan daha fazla olmasıdır.¹²⁰

Dikkat edecek olursak, espresso ve Larissa örnekleri bilgiyi ekstra değerli kılan özelliğin esasen bilgi için gerekli olan güvenilirlik koşulundan kaynaklanan bir özellik olduğunu gösterir. Dahası, bu örnekler güvenilir bir süreçle güvenilir olmayan bir süreci kıyaslayarak, söz konusu olasılığı temellendirmeye çalışır. Buna göre, K-O'nun aslında güvenilir bir süreçle oluşturulan doğru inancın güvenilir-olmayan bir süreçle oluşturulan doğru inançtan epistemik olarak daha değerli olduğunu ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, bu çözümü de biçimsel olarak yeniden şöyle ifade edilebiliriz:

(K1)* S öznesi p önermesine ilişkin M süreciyle oluşturulan doğru inanca sahiptir.

(K2)* S öznesinin M'nin güvenilir olmasına bağlı olarak yeni bir doğru inanca sahip olma olasılığı, M'nin güvenilir olmayan bir süreç olmasına bağlı olarak yeni bir doğru inanca sahip olma olasılığından daha fazladır.

(K3)* Gelecekte benzer türden doğru inançlara sahip olma (*objektif*) olasılığı, epistemik olarak değerli bir özelliktir. (veritizm temelinde)

(K4)* Öyleyse, güvenilir bir süreçle oluşturulan doğru inanç, epistemik olarak (güvenilir olmayan bir süreçle oluşturulan) doğru inançtan daha değerlidir.

¹²⁰ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, s. 28.

(K5)* Bilgi güvenilir bir süreçle oluşturulan doğru inançtır.

(K6)* O halde, bilgi epistemik olarak (güvenilir olmayan bir süreçle oluşturulan) doğru inançtan daha değerlidir.

Goldman ve Olsson, (K2)*'nin belirli empirik düzenliliklere bağlı olduğunu vurgular. Söz konusu empirik düzenlilikler şunlardır:

- (i) S öznesi, P gibi bir problemle tekrar karşılaşır (benzersiz olmama)
- (ii) M yöntemi, P gibi bir problemle tekrar karşılaştığında S'nin erişimindedir (zamanlar-arası erişim)
- (iii) S, P gibi bir problemle tekrar karşılaştığında M'yi tekrar kullanır (öğrenme)
- (iv) M, gelecekteki benzer durumlarda da güvenilirdir (genellik).¹²¹

P gibi bir problem, Larissa örneğinde olduğu gibi, hangi kavşakta hangi yöne döneleceği gibi bir sorunu ifade eder. Bu sorunun çözümünde başarıyla kullanılan navigasyon sistemi, benzer bir durumla karşılaştığında tekrar kullanılabilir. Eğer bu sistem güvenilirse, sistemin tekrar kullanımı halinde yeniden başarılı bir sonuç yani hangi yöne dönülmesi gerektiğine ilişkin doğru bir inanç oluşturma olasılığı oldukça yüksektir. Öyleyse, bu empirik koşullara dayalı olarak, güvenilir bir sürecin tekrar kullanımı sonucunda oluşacak inançların doğru olma olasılığı oldukça yüksektir. Yani, böyle bir süreç yeniden kullanılırsa, bu sürecin neden olduğu diğer inançlar da (muhtemelen) doğru olacaktır. Bilgiyi ekstra değerli kılan da bu olasılıktır. Çünkü (K5)*'te de belirtildiği üzere, bilginin varlığı güvenilir bir yöntemin ya da sürecin varlığına işaret eder. Bu bağlamda, S öznesinin bilgiye yani güvenilir süreçle oluşturulan doğru inanca sahip olması demek, S'nin yeni doğru inançlara sahip olabilmesi demektir.

Peki, bilginin güvenilirlik unsuruna bağlı olarak sahip olduğu bu özellik niçin epistemik olarak değerlidir? (K3)*, veritizme dayanır. Tek temel değer doğru inanç olduğu düşünülürse, yeni doğru inançlar elde etme olasılığı epistemik olarak değerlidir. Olsson, bu değer enstrümantal bir değer olduğunu söyler:

¹²¹ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, s. 29; E. Olsson, *agm.*, 2012, ss. 194-5.

Bilgi, başka doğru inanç durumlarını (ve aslında bilgiyi) daha olası hale getirir. Bilgi, bu anlamda, genel olarak doğru inançtan enstrümantal olarak daha değerlidir.¹²²

Buna göre, (K3)*'ü de şöyle revize edebiliriz: Gelecekte benzer türden doğru inançlara sahip olma olasılığı tek temel epistemik değer doğru inanca izafi olarak enstrümantal olarak değerlidir. Öyleyse, bilginin ekstra değeri de enstrümantal bir değerdir. Ancak, Goldman ve Olsson'un da vurguladığı üzere, (K2)*'in bağlı olduğu söz konusu empirik koşullar her zaman olmasa da, genelde sağlanır. Bu durumda, (K6)* bilginin genellikle daha değerli olduğu sonucuna karşılık gelir. Daha spesifik olarak, (K6)* şu şekilde ifade edilebilir: *Genel olarak*, bilgi (güvenilir bir süreçle oluşturulan doğru inanç) epistemik bakımdan (güvenilir olmayan bir süreçle oluşturulan) doğru inançtan enstrümantal olarak daha değerlidir.¹²³

2.4.2. K-O Başarılı Bir Çözüm müdür?

Bazı bilgi kuramcılarına göre, K-O gölgeleme probleminin ortaya koyduğu asıl güçlüğü görmezden gelmektedir. Şöyle ki, söz konusu problem *b* gibi belirli bir inanç örneğinin güvenilir bir süreçle oluşturulmuş olma özelliğine sahip olduğunda daha değerli olduğuna yönelik bir açıklama talep eder. Fakat, K-O böyle bir açıklama sunmaz. Pritchard bu eleştiriyi şöyle dile getirir:

Güvenilir bir kahve yapma makinesine sahip olmanın, gelecekte ilaveten iyi kahve üretebilmesi nedeniyle değerli olduğu kesinlikle inkâr edilemez. Ancak, kilit nokta, bunun, makinenin ürettiği kahveye değil, makineye eklenen bir değer olduğudur. Diğer bir deyişle, güvenilir kahve makineleri, güvenilir olmayan kahve makineleri ile karşılaştırıldığında daha değerlidir, çünkü sadece ilki düzenli olarak iyi kahve üretir. Bununla birlikte, sorun, güvenilir bir kahve makinesi tarafından üretilen bir fincan kahvenin bu şekilde üretilmeyenlerden daha değerli olup olmadığıdır. Ve gölgeleme sorununun asıl vurgusu (kahveye uygulandığı şekliyle) güvenilir kahve makinelerinin yadsınamaz değerinin (gelecekte sizin için iyi kahve üretebilecekleri olgusu da dahil olmak üzere) belirli bir fincan kahveye hiçbir değer eklememesidir. [...] Güvenilir inanç oluşturma süreçlerinin güvenilir olmayan inanç-oluşturma süreçlerinden daha değerli oldukları ve gelecekte doğru inançlara neden olacaklarından dolayı daha değerli oldukları tartışma konusu değildir. Bu sadece veritizmin bir sonucudur. Tartışma konusu olan şey belirli bir doğru inancın güvenilir bir süreçle oluşturulduğu için salt doğru inançtan daha değerli olup olmadığıdır. Koşullu-olasılık çözümü bu konuya değinmemektedir¹²⁴

¹²² Erik Olsson, "Knowledge, Truth and Bullshit: Reflections on Frankfurt", *Midwest Studies in Philosophy*, 32, 2008, s. 99.

¹²³ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, ss. 30-1.

¹²⁴ D. Pritchard, *agm.*, 2016, s. 206. Benzer bir eleştiri için, ayrıca bkz. J. Kvanvig, *agm.*, 2010, s. 99; J. Bjelde, *age.*, 2012, s. 51.

Pritchard'a göre, gölgeleme problemi belirli bir özelliğe sahip inanç ile bu özellikten yoksun olan bir inancı kıyaslar. Bu bağlamda, bu problemin asıl yanıt aradığı soru bir inancın diğerinden niçin daha değerli olduğudur. K-O ise bu soruyu yanıtlamak yerine, bileşik bir yapı olan bilgiyi bileşik bir yapı olan doğru inançla kıyaslayarak, ilkinin niçin ekstra bir değere sahip olduğunu gösterir. Bjelde'nin deyimiyle, K-O basitçe konuyu değiştirir.¹²⁵ Eğer K-O söz konusu epistemik özelliğin— gelecekte benzer türden doğru inançlar oluşturma olasılığı— eldeki inancı daha değerli kıldığını göstermiş olsaydı, bu çözüm gölgeleme sorununa yönelik makul ve başarılı bir çözüm olurdu. Ancak, Pritchard'a göre, bu epistemik özellikten kaynaklanan değer sadece güvenilir sürece aittir ve eldeki inanca artı bir değer eklemeyiz. Dolayısıyla, Pritchard K-O'nun makul ve başarılı bir çözüm olmadığını savunur.

Pritchard K-O'nun başarılı bir çözüm olmadığı konusunda haklı olsa bile, bunun için sunduğu gerekçe temelsizdir. Pritchard'ın da belirttiği üzere, bu çözüm güvenilirlik unsurunun eldeki inanca bir değer ekleyip ekmediğini göstermez. Ancak, bu, Pritchard'ın iddia ettiğinin aksine, K-O'nun bir eksikliği değildir. K-O, gölgeleme sorununun örtük bir biçimde varsaydığı ve yukarıda açık bir hale getirilen önemli bir dayanağı reddeder. Bu dayanak, tekrar edecek olursak, bilginin yani güvenilir bir süreçle oluşturulan doğru inancın salt doğru inançtan daha değerli olabilmesinin tek yolunun güvenilirlik özelliğinin eldeki doğru inanca artı bir değer katması olduğunu ileri sürer. Fakat, Goldman ve Olsson bunun bilginin daha değerli olabileceği tek yol olduğu düşüncesini K-O ile çürütmeye çalışır. Buradaki asıl mesele K-O'nun bu dayanağı başarıyla çürütüp çürütmediğidir. Bu bağlamda, tartışılması gereken en önemli konu da bu çözümün çekirdeğini oluşturan (K2)*'nin doğru olup olmadığıdır. Goldman ve Olsson, (K2)*'nin doğruluğunun belirli empirik koşullara bağlı olduğunu savunarak, bu öncülü espresso ve Larissa örnekleriyle destekler. Peki ama, söz konusu empirik koşulların sağlanması, (K2)'yi temellendirmek için yeterli midir? Espresso ve Larissa örnekleri bu öncülü gerçekten destekler mi?

Jäger, karşıt bir örnek aracılığıyla (K2)*'nin yanlış olduğunu ileri sürer. Bu karşıt örneği ve bu örneğin eldeki öncül için nasıl bir güçlük oluşturduğunu daha iyi anlayabilmek için, öncelikle Jäger'in söz konusu öncülü nasıl formüle ettiğine bakalım. Diyelim ki R,

¹²⁵ J. Bjelde, *age.*, s. 51.

güvenilir bilişsel bir süreç ya da yöntem olsun. Buna göre, Jäger olasılıkla ilgili öncülü şöyle karakterize eder:

(K2)_J: S'nin R'yi yeniden kullandığı takdirde gelecekteki durumlarda benzer türden daha fazla doğru inanca sahip olma (objektif) olasılığı, S'nin R'yi tekrar kullanmamasına bağlı olarak gelecekteki durumlarda benzer türden daha fazla doğru inanca sahip olma (objektif) olasılığından daha fazladır.¹²⁶

Jäger, bu istatistiksel yasanın geçerli olmadığı bir durum söz konusu olabileceğine işaret eder ve bu durumu da şöyle bir senaryo üzerinden ortaya koyar:

Diyelim ki Larissa'ya giderken uygun güvenilirlik standartlarına göre güvenilir olarak kabul edilen N1 navigasyon sistemini kullanıyorsunuz. Bununla birlikte, N1'in size birinci ve ikinci kavşakta doğru yolu gösterdiğini, ancak sonraki üç kavşakta doğru yolu göstermediğini varsayalım. Ayrıca, ilk kavşakta bu sistemi kullanmıyor olsaydınız, bunun yerine nereye gideceğinizi doğru tahmin etmiş olsaydınız [...], bir sonraki benzin istasyonunda durur ve N1'den çok daha güvenilir olan yüksek kalitede N2 sistemini alırdınız. Bu durumda, yolculuğunuzun geri kalanında daha fazla doğru coğrafi inançlar edinme olasılığımız, ilk kavşakta düşük kaliteli N1 sistemini kullandığımız ve kullanmaya devam ettiğiniz durumdan daha fazladır. Bu nedenle, güvenilir mekanizma N1'i kullanmak, gelecekte benzer türden daha çok doğru inançlar edinme koşullu olasılığını arttırmaz, aksine düşürür.¹²⁷

Dikkat edecek olursak, burada iki durum söz konusudur:

Durum 1: S öznesi ilk iki kavşakta doğru yolu gösteren N1 güvenilir navigasyon sistemini sonraki üç kavşakta da kullanmaya devam eder. Fakat, bu sistem son üç kavşakta yanlış yolu tarif eder.

Durum 2: S öznesi ilk kavşakta şans eseri doğru yolu tahmin eder. Daha sonraki kavşaklarda N1'den daha güvenilir olan N2 sistemini kullanır.

Buna göre, S öznesinin N1 yerine N2'yi tekrar kullanması halinde gelecekte benzer türden doğru inançlar edinme olasılığı N1'i tekrar kullanması halinde gelecekte benzer türden doğru inançlar edinme olasılığından daha fazladır. Kaldı ki, bu da Jäger'e göre (K2)_J'nin yanlış olduğunu gösterir. Çünkü N1'in tekrar kullanılmaması halinde bile S öznesinin (daha güvenilir olan başka bir yöntemi kullanmasına bağlı olarak) yeni doğru inançlara sahip olma olasılığı vardır ve bu olasılık N1'in tekrar kullanılması halinde yeni doğru inançlara sahip olma olasılığından daha fazla olabilir.

¹²⁶ Christoph Jäger, "Reliability and Future True Belief: Reply to Olsson and Jönsson", *Theoria*, 77, 2011, s. 224.

¹²⁷ Christoph Jäger, "Process Reliabilism and the Value Problem", *Theoria*, 77, 2011, s. 204. Ayrıca, bkz. C. Jäger, *agm.*, s. 226.

Jäger'in eleştirisi iki noktada hatalıdır: Birincisi, Olsson ve Jönsson'un da belirttiği gibi, yukarıdaki Larissa örneğinde koşullu-olasılık için gerekli empirik koşullardan biri sağlanmaz. Durum 2'de S öznesinin tahminden N2 sisteminin kullanımına geçmesi öğrenme koşulunu ihlal eder.¹²⁸ Bu koşula göre, "daha önce belirli bir yöntemi kullandıysanız ve sonuç itiraz edilemezse, eğer yöntem mevcutsa benzer bir durumda tekrar kullanma olasılığınız vardır".¹²⁹ Bu bağlamda, bilgi durumları söz konusu olduğunda, sonucun "itiraz edilemez" olması demek, eldeki inancın doğru olması demektir.¹³⁰ Durum 2'de, S öznesi tahmine dayalı bir şekilde ilk kavşakta doğru yolu bulur. Yani, S öznesi bu yöntemle (güvenilir olmasa bile) doğru bir inanç elde eder. Bu durumda, öğrenme koşuluna göre, bir sonraki kavşakta da S öznesinin aynı yöntemi tekrar kullanması muhtemeldir. Bununla birlikte, Olsson ve Jönsson'un göz ardı ettiği nokta, öğrenme koşulunun Durum 1'de de sağlanmadığıdır. Bu durumda, S öznesi N1 yöntemi gibi bir yöntem onu yanlış yönlendirse bile, bu yöntemi kullanmaya devam eder.

İkinci ve daha önemli husus, (K2)_J ile ilgilidir. (K2)_J, K-O'nun özünü oluşturan olasılık düşüncesini doğru bir şekilde karakterize etmez. Jäger, (K2)_J'de ilgili olasılık konusunda R gibi güvenilir bir yöntemin tekrar kullanılması ve R'nin tekrar kullanılmamasını kıyaslar. Fakat, öğrenme koşuluna göre, güvenilir olmayan yöntemler de tekrar kullanılabilir. Çünkü bu yöntemler de bazen doğru inançlara neden olurlar. Buna göre, eğer tekrar kullanılan yöntem güvenilir bir yöntemse, bu yöntemin gelecekte de benzer türden doğru inançlar oluşturma olasılığı, güvenilir olmayan bir yöntemin tekrar kullanıldığında oluşturacağı diğer inançların doğru olması olasılığından daha fazladır. Goldman ve Olsson'un espresso ve Larissa örnekleri de bu okumayı destekler. Dolayısıyla, Jäger'in örneği ilgili olasılık öncülüne yani (K2)*'ye karşıt bir örnek teşkil etmez. Sonuç olarak, Jäger'in eleştirisi bu öncülün yanlış olduğunu göstermede başarısızdır.

Fakat, ne var ki, (K2)*'nin doğruluğu ve dolayısıyla K-O'nun başarılı olabilmesi tip-örnek ayırımının başarıyla yapılabilmesine bağlıdır ki, genellik sorunu bunun mümkün olmadığını gösterir. Bunu daha iyi görebilmek için, Goldman ve Olsson'un espresso ve

¹²⁸ Erik Olsson ve Martin L. Jönsson, "Kinds of Learning and the Likelihood of Future True Beliefs: Reply to Jäger on Reliabilism and the Value Problem", *Theoria*, 77, 2011, s. 217.

¹²⁹ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, s. 29.

¹³⁰ Benzer bir ifade için, ayrıca bkz. C. Jäger, *agm.*, s. 207.

Larissa örneklerini tekrar ele alıp incelemek yeterlidir. Espresso örneği ile başlayalım. Bu örneğe göre, iyi bir fincan espresso yapan güvenilir bir kahve makinesinin yeniden kullanıldığında yaptığı bir sonraki fincan espressonun da iyi olma olasılığı, güvenilir olmayan bir kahve makinesinin yeniden kullanıldığında yaptığı bir sonraki fincan espressonun iyi olma olasılığından daha yüksektir. Burada asıl önemli olan nokta şudur. Öğrenme empirik koşuluna göre, başarılı bir sonuca neden olan yöntemin, benzer bir durumda tekrar kullanılmasıdır. Buradaki başarılı sonuç, bir fincan iyi kahvedir. Peki ama, yöntemden kastedilen örnek midir yoksa tip midir? S öznesi, öğrenme koşuluna göre, belirli bir zamanda oluşan sonuçtan hareketle bu sonucu oluşturan yöntemi tekrar kullanacaktır. Belirli bir zamandaki başarılı sonuca neden olan bir yöntem ya da süreç örneğidir. Ancak, bu örnek tekrar edilemez. Tekrar edilebilir olan süreç tipleridir. Dolayısıyla, başarılı bir sonuca neden olan süreç örneğinin ait olduğu ilgili süreç tipi S öznesi tarafından tekrar kullanılabilir. Fakat, espresso örneğinde, eldeki bir süreç örneğinin tek bir tipe ait olduğu varsayılmaktadır. Benzer bir durum, Larissa örneği için de geçerlidir.

Diyelim ki ilk kavşakta, “Larissa’ya giden yol sağdadır” önermesine ilişkin doğru inancı oluşturan R ve R* navigasyonları olsun. Öğrenme koşuluna göre, S öznesi bir sonraki kavşakta bu iki navigasyonu tekrar kullanabilir. R’nin güvenilir olduğu düşünülürse, bu navigasyonun bir sonraki kavşakta da doğru inanç oluşturma olasılığı, güvenilir-olmayan R*’nin bir sonraki kavşakta doğru inanç oluşturma olasılığından daha fazladır. Ancak, yine, eldeki doğru inanca neden olan süreç örnekleridir. Bir sonraki kavşakta tekrar kullanılacak olan ise, süreç tipleridir. Tıpkı espresso örneğinde olduğu gibi, bu örnekte de bir süreç örneğinin ait olduğu tek bir süreç tipi olduğu varsayılmaktadır.

(K2)*’nin doğru olup olmaması, bir anlamda söz konusu varsayıma dayanır. Eğer bu varsayım yanlışsa, o zaman (K2)* de tehdit altına girer. Fakat, genellik sorununun da ortaya koyduğu üzere, eldeki bir süreç örneği sayısız süreç tipine ait olabilir. İlgili süreç tiplerinin nasıl tanımladığına bağlı olarak genellik ve dolayısıyla da güvenilirlik dereceleri değişebilir. Diyelim ki ilgili süreç tipi tek bir örneği kapsayacak şekilde tanımlandı. Bu durumda, bu örneğin doğru bir inanç oluşturduğu düşünülürse, söz konusu süreç tipi tamamen güvenilir olacaktır. Ancak, (K2)* bağlamında, bu süreç tipinin tekrar kullanılması ve oluşturacağı başka inançların da doğru olma olasılığı gibi bir durum söz konusu olamaz. Bununla birlikte,

eğer ilgili süreç tipi oldukça genel bir şekilde tanımlanırsa, bu süreç tipinin tekrar kullanımına bağlı olarak oluşacak inançların doğru olma olasılığı güvenilir-olmayan bir sürecin tekrar kullanımına bağlı olarak oluşacak inançların doğru olma olasılığından daha az olabilir. Bu nedenle, (K2)*'nin doğruluğu ve K-O'nun başarısı bir süreç örneğinin ait olduğu ilgili süreç tipini belirlemeyi gerektirir ki, bu da öncelikli olarak genellik sorununun aşılmasının şart olduğunu gösterir.

2.4.3. Değer Özerkliği Çözümü

Değer özerkliği çözümü iki aşamadan oluşur. İlk aşama, Goldman'ın örnek enstrümantalizmi ve tip-enstrümantalizmi ayrımı üzerine kuruludur. Goldman, bu ayırmadan hareketle, (G4)*'teki gölgeleme tezinin örnek enstrümantalizmini öngördüğünü ileri sürer. Diğer bir deyişle, gölgeleme argümanı güvenilirlik unsurunun eldeki inanca artı bir değer katmadığı sonucunu ancak örnek enstrümantalizmi temelinde türetebilir. Goldman ve Olsson, bunu şöyle açıklar:

[...] güvenilir bir süreç örneğinin değeri, bu örneğin oluşturduğu inanç örneğinin değerinden kaynaklanır. Argüman, tip-örnek ayrımını vurgulamamaktadır, ancak örnek yorumuna dayanır. Argüman, güvenilir bir süreç örneğine ait değerlerin ekstra bir değer olamayacağını, çünkü bunun tamamıyla söz konusu örneğin neden olduğu inanç örneğine kadar izlenebilir olduğunu öne sürer. [...] süreç örneğinin değerini doğru inanç örneğinin değerine eklemek çift-sayım yapmaktır.¹³¹

Goldman ve Olsson, bir süreç örneğinin oluşturduğu doğru inançtan dolayı değer kazandığını reddetmez, fakat bunun eldeki örneğin değer kazanabileceği tek yol olduğu düşüncesini reddederler. Onlara göre, bir süreç örneği ait olduğu ilgili süreç tipinin değerini de devralır ki, bu tip-enstrümantalizmidir. Şöyle ki, bir sürecin tipinin güvenilirliği, bu sürecin çoğunlukla doğru inanç oluşturmaya bağlıdır. Bu durumda, güvenilir süreç tipi tek temel epistemik değer olan doğru inançtan dolayı enstrümantal bir değere sahiptir. Buna göre, bu süreç tipinin örnekleri de, bu tipin birer örneği oldukları için bu enstrümantal değeri devralırlar. Bununla birlikte, Goldman'ın da belirttiği üzere, bir süreç tipinin herhangi bir örneği, yanlış inanca neden olmuş olsa bile, güvenilir bir süreç tipinin örneği olduğu için enstrümantal olarak değerli olacaktır.¹³² Tıpsel enstrümantalizmi örnek enstrümantalizminden ayıran temel nokta da budur. Çünkü örnek enstrümantalizmine göre,

¹³¹ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, ss. 31-2.

¹³² A. Goldman, *age.*, 2012, s. 16.

güvenilir bir süreç tipinin örneği yanlış inanç oluşturursa epistemik değere sahip olamaz. Buna karşın, tip enstrümantalizmine göre, bu süreç örneği ilişkili olduğu süreç tipinden kaynaklanan epistemik bir değere sahip olacaktır. Ancak, Goldman ve Olsson, söz konusu bu değer yine enstrümantal türde olacağını ve dolayısıyla gölgeleme problemini çözmede yardımcı olamayacağını düşünür. Bu noktada, Goldman ve Olsson “değer özerkliği” olarak adlandırdıkları psikolojik mekanizmayı devreye sokarlar ve eldeki çözümün ikinci aşamasını oluşturan bu mekanizmanın nasıl işlediğini şöyle bir örnek üzerinden gösterirler:

(Ahlaki olarak) iyi eylemler ile iyi niyet arasındaki ilişkiyi düşünün. Ahlaki değerlerin birincil odağı [...] eylemlerdir. Bununla birlikte, eylemler ahlaki açıdan iyi ya da değerli olarak kabul edilen tek şey değildirler. Biz iyi niyete de değer veriyoruz [...] Bu tür niyetlere neden değer veriyoruz? Doğrudan bir açıklama, bu tür niyetlerin kendileri değerli olan ilgili eylemleri düzenli olarak gerçekleştirmesidir. Bu nedenle, değerlerin eylem türlerinden, bu eylemlere düzenli olarak neden olan ilgili niyet türlerine aktarıldığı bir aktarım kalıbının olması olasıdır. Uygun bir türe ait birimsel niyetin, iyi bir eylem üretmesine bile iyi veya değerli olarak kabul edildiğine dikkat edin [...] İyi sonuçlar üretmemesine rağmen, birimsel niyet hala iyi ve değerlidir, çünkü muhtemelen bu değeri ait olduğu türden almaktadır. Ve bu değeri, bağımsız olarak iyi bir eyleme neden olmasa bile, özerk bir biçimde korur. İyi niyetler [...] doğal olarak kendinde iyi olarak düşünülür.¹³³

Goldman ve Olsson, iyi eylemler ve iyi niyetler arasındaki ilişkiye dayalı bu örneği, değer özerkliği dedikleri sürecin enstrümantal olmayan bir değer türetebileceğini göstermek için kullanırlar. Değer-özerkliği süreci sayesinde bir süreç tipi örneği doğru inanç üretmesine bile, güvenilir bir sürecin örneği olduğu için değerli olarak görülecektir ve bu değer kendinde bir değer olacaktır. Bu nedenle, güvenilir süreçle oluşturulan doğru inanca, salt doğru inançtan daha fazla değer veririz.

Goldman ve Olsson’un güvenilir süreçlerle oluşturulan doğru inançlara neden salt doğru inançlardan daha fazla değer verildiğini açıklamak için başvurdukları “değer özerkliği” süreci Pritchard’ın tepkisiyle karşılaşır. Pritchard’a göre, söz konusu yöntem ahlaki alanda uygulanabilir olmasına karşın, epistemik alanda böyle bir süreç uygulanabilir görünmemektedir:

Aslında, epistemik duruma uygulandığında bu süreç, güvenilir inanç-oluşturma süreçleri hakkında bir tür fetişizmi yansıtmaktadır. Veritizm göz önüne alındığında, güvenilir inanç oluşturma süreçleri başlangıçta sadece epistemik olarak enstrümantal değere sahiptirler çünkü onlar enstrümantal olmayan epistemik iyi doğru inancı elde etmeyi sağlarlar. Zaman içinde, bu inanç oluşturma süreçleri ile doğru inanç arasındaki korelasyon, inanç oluşturma süreçlerimiz için de güvenilirliği epistemik bakımdan enstrümantal olmayan bir değer olarak ele almaya başladığımız anlamına gelir. İnsan psikolojisi ile ilgili bir iddia olarak bu doğru

¹³³ A. Goldman ve E. Olsson, *agm.*, s. 27.

olabilir, ancak kilit nokta, güvenilir inanç oluşturma süreçlerini bu şekilde enstrümantal olmayan epistemik bir değer olarak ele almak, onlara değer vermektir ki bunun veritizm bağlamında bir haklılığı yoktur.¹³⁴

Pritchard, burada, epistemik açıdan enstrümantal olarak değerli bir sürecin değer özerkliği sayesinde enstrümantal olmayan bir değere sahip olarak görüleceğini ve bunun veritizm ışığında kabul edilemez olduğunu ileri sürer. Çünkü veritizme göre tek bir nihai değer vardır ve o da doğruluktur. Ancak söz konusu sürecin epistemik olarak enstrümantal olmayan bir değere sahip görülmesi, doğruluk dışında başka enstrümantal olmayan değere sahip bir unsurun olduğu anlamına gelir ve bu veritizm ile çelişir. Pritchard'ın eleştirisi ilk bakışta oldukça makul gözükmemektedir. Fakat, Goldman ve Olsson Pritchard'a şöyle bir karşı yanıt verebilirler: Değer özerkliği çözümünün amacı, insanların güvenilir süreçleri neden kendinde bir değere sahipmiş gibi kabul ettiklerini açıklamak ve dolayısıyla bilgiye niçin daha fazla değer atfedildiğinin bir hesabını vermektir. Nasıl ki bir şeyin değerli olarak kabul edilmesi, o şeyin gerçekte değerli olduğu anlamına gelmiyorsa, güvenilir süreçlerin insanlar tarafından kendinde değere sahipmiş gibi kabul edilmesi, bu süreçlerin gerçekte öyle oldukları anlamına gelmemektedir. Bir şeye değer vermek ile bir şeyin değerli olması birbirinden farklıdır. Biri diğerini gerektirmez. Öyleyse, bu çözümün aslında veritizm ile çeliştiğini söylemek güçtür.

Ancak, bu çözüm de, tıpkı koşullu-olasılık çözümünde olduğu gibi, genellik sorunuyla yüzleşmek zorunda kalır. Yukarıda da işaret edildiği üzere, özellikle bu çözümün temelini oluşturan tıpsel-enstrümantalizm bu güçlükle karşı karşıya kalır. Bu değer aktarım ilişkisine göre, bir süreç örneği, ilgili süreç tipinden dolayı da bir değer kazanabilir. Bu ilgili süreç tipi hangisidir? Eldeki bir süreç örneğinin değeri, bu süreç tipinin ne olduğuna bağlıdır. Ancak, genellik sorununun da ortaya koyduğu gibi, ilgili süreç tipinin belirlenmesi oldukça güçtür. Sonuç olarak, değer özerkliği çözümünün başarısı da bu sorunun aşılmasına bağlıdır.

¹³⁴ D. Pritchard, *agm.*, 2016, ss. 209-210.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ERDEM EPİSTEMOLOJİSİ VE BİLGİNİN DEĞERİ

Erdem epistemolojisi (EE), kabaca, bilgiyi entelektüel erdeme dayalı bilişsel bir başarı yani doğru inanç olarak tanımlar. Entelektüel erdem ise, genellikle, öznenin yetkinlikleri açısından karakterize edilir.¹³⁵ Buna göre, bilgi de öznenin yetkinliği nedeniyle doğru olan inançtır. Bu anlamda, bilgi “daha genel bir normatif türün”— yetkinliğe dayalı başarıların yani kazanımların — bir örneği konumundadır.¹³⁶ Böylece, EE değer sorununa iki adımdan oluşan oldukça basit fakat makul gözükten bir çözüm ortaya koyar:¹³⁷

(1) Bilgi bir tür yetkinliğe dayalı bir başarıdır (kazanım). (B = K)

(2) Yetkinliğe dayalı başarılar (kazanımlar), salt başarılarından daha değerlidir.

Eğer (1) ve (2)’den biri yanlışsa, EE’nin çözümü tehlikede demektir. Peki ama, (1) ve (2) doğru mudur? Yani, EE’nin çözümü başarılı mıdır? Bu bölüm, Sosa’nın erdem teorisine odaklanarak, bu sorulara yanıt arayacaktır. Sosa, bilginin normatifliğini performans normatifliğinin özel bir türü olarak görür ve bu nedenle performanslara özgü normatif bir çerçeveye başvurarak hem (1)’i hem de (2)’yi temellendirmeye çalışır. §1’de, bu normatif çerçevenin genel özellikleri serimlenip, epistemik alana nasıl uygulandığı ifade edilecektir. §2’de, Sosa’nın çözümü formüle edilip açıklanacaktır. Pritchard, Lackey ve Kvanvig Sosa’nın açıklamasının başarısız olduğunu düşünürler. Onlara göre, (1) yani B = K yanlıştır. §3’te, özellikle Pritchard’ın tepkisi üzerinde durulacak ve Sosa’nın buna yanıtı ele alınıp tartışılacaktır.

¹³⁵ Örneğin, bkz. Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge, 1991, ss. 234-274; John Greco, “Virtues and Vices of Virtue Epistemology”, *Canadian Journal of Philosophy*, 23/3, 1993, ss. 414-16. Alternatif bir entelektüel erdem tanımı için, bkz. Linda Zagzebski, “Intellectual Virtues: Admirable Traits of Character”, *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology* içinde, (ed.) Heather Battaly, New York, 2019, ss. 26-36. Zagzebski, ortodoks tutumun aksine, entelektüel erdemi açık görüşlülük (*open-mindedness*), entelektüel dikkat (*intellectual attentiveness*), titizlik (*thoroughness*), vb. gibi entelektüel karakter özellikleri olarak tanımlar. Bu anlamda, entelektüel erdemler ahlaki erdemlerle benzerlik gösterir.

¹³⁶ J. Greco, *age.*, 2010, s. 3; Christoph Kelp, “In Defence of Virtue Epistemology”, *Synthese*, 179/3, 2011, s. 409.

¹³⁷ Benzer bir sunum için, bkz. Adam Carter ve Emma Gordon, “Objectual Understanding and The Value Problem”, *American Philosophical Quarterly*, 51/1, 2014, s. 2.

3.1. Sosa'nın Erdem Epistemolojisi

Sosa'nın bilgi kuramı şu iki temel sav üzerine kuruludur:

(†) İnanç, amacı doğruluk olan epistemik bir performanstır.

(††) Bir amaca yönelik her performans başarı (*success/accuracy*), yetkinlik (*adroitness*) ve ehillik (*aptness*) olmak üzere üç açıdan değerlendirilir (Performans Normatifliği/AAA Modeli).¹³⁸

Böylece, AAA modeli inançlara da uygulanıp, bilgi için gerekli koşullar belirlenir. Bu bilgi tanımını daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle söz konusu modeli kısaca da olsa açıklamak önemlidir.

3.1.1. AAA Modeli ve Bilgi

AAA modeline göre, *p* gibi bir performansı şöyle değerlendirebiliriz:

(i) Başarılı: *p* amacını gerçekleştirmiştir.

(ii) Yetkin: *p* öznenin yetkinliğini sergiler.

(iii) Ehil: *p* öznenin yetkinliğinden dolayı başarılıdır.¹³⁹

Sosa için, “başarı + yetkinlik” *p*'nin ehil bir performans örneği olabilmesi için yeterli değildir. Sosa, bunu okçu örneğiyle şöyle açıklar:

Doğrudan hedefe giderken, Diana'nın oku ani bir rüzgâr tarafından öyle yönlendirilir ki herhangi bir müdahale olmaksızın, ok hedefi ıskalayabilir. Ancak, ikinci bir rüzgâr oku tekrar hedefe yöneltir ve Diana avını öldürür. Burada atış başarılıdır: atış hedefi vurur. Ve o hünlerlidir: o, okçuluk yetkinliğini sergiler ve eğer rüzgâr olmasaydı hedefi vururdu. Fakat,

¹³⁸ AAA modeli için, bkz. E. Sosa, *age.*, 2007, ss. 70-91; Ernest Sosa, *Judgment and Agency*, Oxford, 2015, ss. 65-88; ss. 133-148. Benzer bir modeli savunanlar için, ayrıca bkz. John Turri, “Knowledge as Achievement, More or Less”, *Performance Epistemology: Foundations and Applications* içinde, (ed.) Miguel Ángel Fernández Vargas, Oxford, 2016, ss. 124-34; Christoph Kelp, *Good Thinking: A Knowledge First Virtue Epistemology*, New York, 2019; Lisa Miracchi, “Knowledge is All You Need”, *Philosophical Issues*, 25, 2015, ss. 353-78.

¹³⁹ Bu normlar, ahlaki anlamda bir norm değildir. Yani, AAA modeli eldeki bir performansın ahlaki açıdan doğru ya da yanlış olup olmadığına ilişkin bir model değildir. Aksine, bu model bir performansın performans olarak iyi mi kötü mü olduğu ile ilgilidir. Örneğin, birini öldürmek ahlaken yanlış olabilir ancak bir performans olarak AAA modeline göre ilgili normları sağladığı müddetçe iyi bir performans olarak sayılır (Benzer bir ifade için, bkz. Fernando Broncano-Berrolcal, “A Robust Enough Virtue Epistemology”, *Synthese*, 194/6, 2017, s. 2149; J. Turri, *agm.*, 2016, s. 126).

atış yetkinliği sergilese de, atışın başarısı sergilemez. Atış yetkinlikten dolayı başarılı değildir; aksine, o ikinci rüzgâr sayesinde hedefi vurur.¹⁴⁰

Yukarıdaki örneğin de gösterdiği üzere, bir performans hem başarılı hem de hünerli olsa bile ehil olmayabilir. Ehillik için, başarı ve yetkinlik arasında uygun bir bağ kurulmalıdır. Diğer bir deyişle, başarı öznenin yetkinliğine atfedilebilir olmalıdır.¹⁴¹ Bu atfedilebilirlik ilişkisi literatürde genellikle iki farklı şekilde yorumlanmaktadır:

(1) Açıklayıcı (*Explanatory*) Yorumu: Öznenin yetkinliği eldeki başarıyı açıklar.¹⁴²

(2) Tezahür (*Manifestation*) Yorumu: Eldeki başarı öznenin yetkinliğini sergiler.¹⁴³

(1) ve (2) arasındaki farkı bir örnek yardımıyla daha da netleştirebiliriz. Diyelim ki masanın üstündeki bardak yere düşerek kırıldı. Burada bardağın kırılmasını açıklayan etken yere düşmesidir.¹⁴⁴ Yani, bardak kırılmıştır çünkü yere düşmüştür. Alternatif olarak, bardağın kırılabilir olmasından dolayı kırıldığını da söyleyebiliriz. Ancak, bu nedensel bir açıklama değildir. Aksine, bardağın kırıldığını çünkü kırılabilir olduğunu söylediğimizde, kastedilen şey bardağın belirli bir eğilime sahip olduğu ve kırıldığında bu eğilimi sergilediğidir. Benzer şekilde, Sosa da ehil bir performans durumunda başarının öznenin yetkinliğinin bir tezahürü olduğunu savunur. Buna göre, AAA modelindeki (iii) no'lu koşul yani ehillik normu yeniden şöyle ifade edilebilir.

(iii) Ehil*: p'nin başarısı öznenin yetkinliğini sergiler.

¹⁴⁰ Ernest Sosa, "Knowledge and Wisdom", *The Gettier Problem* içinde, (ed.) Stephen Hetherington, Cambridge, 2019, s. 147.

¹⁴¹ John Greco, "A (Different) Virtue Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research*, 85/1, 2012, s. 1.

¹⁴² (1)'e göre, öznenin yetkinliği mevcut başarıyı açıklayan nedenler zincirinin bir parçasıdır. Ancak, yetkinliğin bu zincirin sadece önemli bir parçası mı yoksa en önemli ya da en temel parçası mı olup olmadığı tartışmalıdır. Greco'ya göre, öznenin yetkinliği performansın başarısını açıklayan en temel etken olmalıdır (bkz. J. Greco, *age.*, 2010, ss. 74-5).

¹⁴³ Benzer bir sunum için, bkz. F. Broncano-Berrocal, *agm.*, s. 2149; Christoph Kelp, "Knowledge: The Safe-Apt View", *Australasian Journal of Philosophy*, 91/2, 2012, ss. 265-6.

¹⁴⁴ Bu örnek, Kallestrup ve Pritchard'dan alınmıştır (bkz. Jesper Kallestrup ve Duncan Pritchard, "Dispositional Robust Virtue Epistemology versus Anti-Luck Virtue Epistemology", *Performance Epistemology: Foundations and Applications* içinde, (ed.) Miguel Ángel Fernández Vargas, Oxford, 2016, ss. 33-4; Jesper Kallestrup ve Duncan Pritchard, "Virtue Epistemology and Epistemic Twin Earth", *European Journal of Philosophy*, 22/3, 2014, s. 338). Benzer bir örnek ve açıklama için, ayrıca bkz. John Turri, "Manifest Failure: The Gettier Problem Solved", *Philosophers' Imprint*, 11/8, 2011, s. 6.

Burada açıklanması gereken diğer temel bir kavram ise, yetkinlik kavramıdır. Sosa, yetkinliği “öznenin iyi performans gösterme eğilimi” olarak tanımlar.¹⁴⁵ Bu nedenle, yetkinlikler de, tıpkı eğilimler gibi, üç bileşenden oluşur: (1) yapısal bir unsur – yetkinliğin ya da hünerin yeri, (2) öznenin durumu ve son olarak (3) çevre.¹⁴⁶ Örneğin, okçuluk yetkinliğini ele alalım. Bu yetkinliğin üç bileşeni sırasıyla şunlardır: (1) belirli bilişsel ve motor beceriler, (2) uyanık ve ayık olmak ve (3) yeterli ışık ve uygun hava koşulları.¹⁴⁷ Eğer bu üç koşul sağlanırsa, özne Sosa’nın deyimiyile tam yetkinliğe sahiptir.¹⁴⁸ Bunun önemi ise şudur. Ehil bir performans için gerekli olan yetkinlik koşulu, Sosa için, tam yetkinliktir. Yani,

(iii) Ehil**: p’nin başarısı öznenin tam yetkinliğini sergiler.¹⁴⁹

Bu tanımları karşılayan herhangi bir performans ise, Sosa’ya göre, bir kazanım durumu oluşturur. Diğer bir deyişle, kazanım ehil bir başarıdır yani öznenin (tam) yetkinliğini sergileyen bir başarıdır.¹⁵⁰ Öyleyse, kısaca, K= E diyebiliriz.

Bu normatif çerçeve, b gibi bir inanca uygulandığında ise şöyle bir tablo ortaya çıkar:

Başarılı İnanç: b, doğrudur.

Yetkin İnanç: b, öznenin epistemik yetkinliğini sergiler.

Ehil İnanç: b, öznenin epistemik yetkinliğinden dolayı doğrudur. Yani, b’nin doğruluğu öznenin tam yetkinliğini sergiler.

b, ehil bir inanç olduğunda ise, bilgi statüsü kazanır. Daha spesifik olarak, bilgi öznenin (tam) yetkinliğini sergileyen doğru inançtır:

¹⁴⁵ Ernest Sosa, “How Competence Matters in Epistemology”, *Philosophical Perspectives*, 24, 2010, s. 465.

¹⁴⁶ Sosa, bazen yetkinlik yerine hüner kavramını da kullanır.

¹⁴⁷ Okçuluk örneği, Sosa’nın kendi örneğidir (E. Sosa, *agm.*, 2010, s. 465). Benzer bir örnek için, ayrıca bkz. Ernest Sosa, *Epistemology*, New Jersey, 2017, ss. 191-2.

¹⁴⁸ Sosa, aslında, söz konusu üç bileşene karşılık olarak, yetkinliğin üç düzeyi arasında bir ayırım yapar: (1) yapısal (*constitutional*) yetkinlik (sadece yer), (2) içsel (*inner*) yetkinlik (yer + durum) ve yukarıda da ifade edilen tam yetkinlik (yer + durum + çevre) (bkz. E. Sosa, *agm.*, 2010, s. 465). Bu bölümün amacı, Sosa’nın bilgi kuramının temel çerçevesini sunmak ve bunun değer meselesine nasıl bir çözüm geliştirdiği olduğu için, bu teknik terminolojinin ve ayırımın detayları üzerinde durulmayacaktır.

¹⁴⁹ E. Sosa, *agm.*, 2010, s. 469.

¹⁵⁰ Bkz. Ernest Sosa, “Suspension as Spandrel”, *Episteme*, 16/4, 2019, s. 357.

Eğer bir performans uygun koşullarda öznenin yetkinliğini uygulamasından dolayı başarılı olursa, o zaman bu performans ehil bir performans, özneye atfedilebilir bir performanstır. Bilgi, böyle atfedilebilir, ehil performansın özel bir durumudur.¹⁵¹

Benzer şekilde, Sosa şöyle der:

Bilgi, doğruluğu öznenin epistemik yetkinliği aracılığıyla elde edilen inançtır; bu nedenle ehil bir inançtır.¹⁵²

Eğer bilgi ehil bir inanç ve $K=E$ ise, bilgi de bir tür kazanımdır. Sosa'nın kendi ifadesiyle, bilgi *epistemik bir kazanımdır*.¹⁵³ Böyle bir kazanım için gerekli olan epistemik yetkinlik ise, “çoğunlukla doğruya ulaşmayı ve yanlıştan kaçınmayı sağlayan” yani doğruluğa güvenilir bir şekilde ulaşma eğilimidir.¹⁵⁴ Sosa, örneğin, iyi görme gibi algısal yetkinliği bu türden bir eğilim olarak kabul eder.¹⁵⁵ Bu epistemik yetkinlik için de üç bileşeni şöyle sıralanabilir: ışığa ve renge duyarlı çubuk ve koni hücrelerinde oluşan yapısal bileşen, uyanık ve ayık olmak gibi durum bileşeni ve yeterli ışığın olması gibi çevre bileşeni.¹⁵⁶ Öyleyse, yapısal, durum ve çevre bileşenlerinin üçüne sahip epistemik bir yetkinlik tam bir epistemik yetkinlik olur.

Peki, Sosa'nın AAA modeli bilgi anlayışı değer sorununu nasıl çözer? Ehil bir inanç yani bir tür kazanım olan bilgi niçin daha değerlidir?

3.2. Bilginin Değeri

Sosa, bilginin niçin daha değerli olduğunu şöyle ortaya koyar:

[B]ilgi, ehil bir inançtır. Bu, onun analizi ve doğasıdır. Ehil inanç, ehil olmayan salt doğru inançtan daha iyidir ki, bu ehil performansın sadece başarılı performanstan daha iyi olduğu olgusunun özel bir durumudur. Bu [...] bilgi için her iki Platonik problemi de (*Theatetus* ve *Menon problemleri*) çözer. [...] bu çözümler performans normatifiğine ilişkin tezlerimizle uyumludur: yani, başarılı olmak başarısız olmaktan daha iyidir ve ehil bir şekilde başarılı olmak sadece başarılı olmaktan daha iyidir.¹⁵⁷

¹⁵¹ E. Sosa, *age.*, 2007, s. 31.

¹⁵² E. Sosa, *age.*, 2015, s. 9.

¹⁵³ E. Sosa, *agm.*, 2019, s. 359.

¹⁵⁴ E. Sosa, *age.*, 1991, s. 138.

¹⁵⁵ Bu anlamda, Sosa'nın yaklaşımı güvenilirirci yaklaşımla benzerlik gösterir (bkz. Alvin Goldman ve Bob Beddor, “Reliabilist Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, <https://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>).

¹⁵⁶ E. Sosa, *agm.*, 2010, s. 467.

¹⁵⁷ E. Sosa, *agm.*, 2019, s. 151. Benzer bir açıklama için, ayrıca bkz. Ernest Sosa, “Knowing Full Well: The Normativity of Beliefs as Performances”, *Philosophical Studies*, 142, 2009, s. 9; E. Sosa, *age.*, 2015, s. 142.

K=E yani kazanımın ehil bir başarı olduğu düşüncesi temelinde, Sosa'nın argümanını şöyle ifade edebiliriz:

(S1) Kazanım, öznenin yetkinliğine dayalı bir başarıdır.

(S2) Bilgi, öznenin epistemik yetkinliğine dayalı bilişsel bir başarı yani ehil inançtır.

(S3) O halde, bilgi bilişsel bir kazanımdır (B=K). (S1-S2'den)

(S4) Kazanımlar, yetkinliğe dayalı olmayan başarılarından (i.e. tesadüfi doğru inanç) daha değerlidir.

(S5) Öyleyse, bilgi doğru inançtan daha değerlidir.¹⁵⁸ (S3-S4'ten)

Argümanın ilk iki öncülü, Sosa'nın AAA modeli çerçevesinde öne sürdüğü tanımlardır. S1, kazanımın neliğine ilişkin bir öncüdür. S2 ise, bilginin doğası ile ilgilidir. Bu iki öncül birlikte, bilgi ile kazanım arasındaki ilişkinin kurulmasına önayak olarak, S3 ara sonucuna götürür. Bu ara sonuç yani B=K tezi bilginin üstün değerini ortaya koymada anahtar bir rol oynar. Çünkü S4'te ifade edildiği gibi kazanımların ayrıcalıklı bir değere sahip olduğunu kabul edersek ve B=K ise, o zaman bilginin daha değerli olduğu sonucunu yani S5'i elde ederiz. Ancak, bu noktada yanıtlanması gereken soru şudur: Kazanımlar niçin ayrıcalıklı bir değere sahiptir? Neden S4'ü kabul etmeliyiz?

Sosa, atletizm, bale, tenis, vb. gibi çeşitli performans alanlarından örnekler vererek, S4'ü desteklemeye çalışır.¹⁵⁹ Yukarıda söz edilen okçu örneği de bunlardan birisidir. Bu örneğin iki farklı versiyonunu ele alıp karşılaştıralım:

(A) Bir okçu, belirli bir hedefe doğru nişan alır ve onu vurur. Dahası, okçunun atışı onun yetkinliğini sergiler. Yani bu atış okçunun yetkinliğinden dolayı başarılıdır.

(B) Bir okçu, hedefe doğru okunu fırlatır ve ani bir rüzgârın etkisiyle ok hedefi vurur.

¹⁵⁸ Bu argüman, Pritchard'ın formülasyonunda gerekli birtakım değişiklikler yapılarak inşa edilmiştir (bkz. Duncan Pritchard, "Knowledge and Final Value", *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations* içinde, (eds.) Duncan Pritchard, Alan Millar ve Adrian Haddock, Oxford, 2010, s. 31). Benzer çözümler için, ayrıca bkz. J. Greco, *age.*, 2010, ss. 97-8; W. Riggs, *agm.*, 2002, s. 87.

¹⁵⁹ Greco ve Riggs de, söz konusu savı savunmak için aynı stratejiyi izlerler: bkz. J. Greco, *age.*, 2010, s. 99; W. Riggs, *agm.*, 2002, ss. 88-9.

A mı yoksa B mi daha iyi bir performanstır? Her ikisi de başarılı bir performans örneğidir. Her iki okçu da belirlenen hedefi vurmuştur. Ancak, A'daki başarı, B'nin aksine, okçunun kendisine aittir. Bu başarı, okçunun kendi yetkinliği sayesinde elde edilmiştir ve dolayısıyla bir kazanımdır. Fakat B'deki başarı şans eseridir veya tesadüfidir ve bu nedenle bir kazanım değildir. Öyleyse, bir yanda öznenin kendi yetkinliğine dayalı ulaştığı bir başarı yani bir kazanım durumu ama diğer yanda ise tesadüfen elde edilen bir başarı vardır. Bunlardan hangisini tercih ederdiniz? Sosa'ya göre, yanıt oldukça açıktır. Kazanım, şans eseri elde edilen başarılarından daha iyidir.

Benzer şekilde, 100 metre engelli olimpiyat koşusunda yarışan iki atleti düşünelim. Diyelim ki, atletlerden biri yarışı kendi yetkinliği sayesinde birinci sırada tamamlar.¹⁶⁰ Buna karşın, diğer atlet de yarış öncesi gizlice doping yaptığı için bitiş çizgisine ilk ulaşır ve yarışı kazanır. Yine, her iki durumda da bir başarı söz konusudur. Ancak, sadece ilk atletin başarısı bir kazanım oluşturur çünkü söz konusu başarı atletin yetkinliğini sergileyen bir başarıdır. Buna karşın, ikinci atlet doping yüzünden başarıya ulaşmıştır. Sosa, tıpkı okçu örneğinde olduğu gibi, ilk tür başarının ikincisinden daha iyi olduğunu savunur.

Dikkat edecek olursak, Sosa'nın vurgulamaya çalıştığı şey şudur: Bir yarışın amacı kazanmak ya da bir atışın amacı hedefi vurmak olabilir. Bu amaçları gerçekleştirip başarılı olmak, hiç kuşkusuz önemlidir. Ancak, Sosa'ya göre, başarı kadar başarıya nasıl ulaşıldığı da önemlidir. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, bazı başarılar şans eseri ya da hile ya da aldatmaca yoluyla elde edilebilir. Bu durumda, eldeki başarı öznenin dışındaki faktörlere dayalıdır. Bazen de özne kendi yetkinliği nedeniyle başarılı olabilir. Böyle bir başarı yani öznenin kendisine ait bir başarı, Sosa için, şansa dayalı bir başarıdan daha değerlidir. Peki ama, bu ekstra değer ne tür bir değerdir? Sosa'ya göre, S4 değer türü açısından en az iki farklı şekilde yorumlanabilir:

(S4)₁: Kazanımlar salt başarılarından nihai olarak daha değerlidir.

(S4)₂: Bir özne her zaman kazanımı, diğer tüm şeyler eşit olduğunda, salt başarıya tercih eder.

¹⁶⁰ Atletizm örneği için, bkz. E. Sosa, *age.*, 2015, ss. 141-2.

Bu iki yoruma bağılı olarak, S5 de yani argümanın sonucu da şöyle olur:

(S5)₁: Bilgi doğru inançtan nihai olarak daha değerlidir.

(S5)₂: Bir özne her zaman bilgiyi, diğer tüm şeyler eşit olduğunda doğru inanca tercih eder.

Literatürde öne çıkan yorum kazanımların nihai olarak daha değerli olduklarını ileri süren (S4)₁'dir. Buna göre, ulaşılmak istenen sonuç da (S5)₁'dir. Örneğin, Sosa'nın bilgi görüşüne benzer bir görüşü savunan Greco şöyle der:

yetkinliğe dayalı başarı, [...] ayrıca sahip olabileceği enstrümantal değerden bağımsız olarak, 'nihai değere' ya da kendilerinde amaç olarak bir değere sahiptir. Bu nedenle, bilgi doğru inancın pratik değerinin ötesinde bir değere sahiptir.¹⁶¹

Benzer şekilde, Pritchard da kazanımların nihai bir değere sahip olduğunu öne sürer:

bir kazanıma salt başarıdan, özellikle de bilişsel bir kazanıma (bilgi) salt bilişsel başarıdan daha çok değer veririz, çünkü kazanımdaki söz konusu başarı, onun nihai değere sahip olmasını sağlayacak, salt başarıda bulunmayan ilişkisel özelliklerdir. Kısacası, bir kazanım, salt başarının aksine, kendi başına değerlidir ve tam olarak nasıl üretildiğinden dolayı kendi başına değerlidir.¹⁶²

Eğer kazanımların ayrıcalıklı değeri, Greco ve Pritchard'ın iddia ettiği gibi nihai bir değer ise, o zaman üçüncül değer problemi olarak da bilinen değer sorunu yani bilginin niçin nihai olarak değerli olduğu sorusu da yanıtlanmış olur. Şöyle ki, bilgi bir tür kazanım olduğu için, kazanımlarla aynı değere sahip olacaktır. Eşdeyişle, kazanımlar nihai olarak değerli olduğu için, bilgi de nihai olarak değerli olacaktır. Dahası, böylece güvenilirliği tehdit eden gölgeleme sorunu da ortadan kalkacaktır. Çünkü bir kazanım olarak bilginin üstün değeri öznenin epistemik yetkinliği ile bilişsel başarı (doğru inanç) arasındaki bağdan kaynaklanan enstrümantal olmayan bir değerdir.¹⁶³ Ama eğer bu değer sadece doğru inançtan kaynaklanan enstrümantal bir değer olmuş olsaydı, gölgeleme problemi, tıpkı güvenilirci görüşte olduğu şekildeki gibi, bu çözüm için de ciddi bir güçlük teşkil ederdi.

Öte yandan, Sosa "öznenin bakış açısı" temelinde karakterize edilen (S4)₂'nin daha makul olduğunu düşünür. Sosa, bunun nedenini şöyle dile getirir:

¹⁶¹ J. Greco, *age.*, 2010, ss. 174-5.

¹⁶² D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 409. Ayrıca, bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 30; D. Pritchard, *age.*, 2016, s. 119.

¹⁶³ Özellikle, bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 409.

İki performans normatifliği tezini düşünün: Başarı, başarısızlıktan daha iyidir; yetkinliğe dayalı başarı, şansa dayalı başarıdan daha iyidir. Bunlar, mutlak, nesnel değer tezleri olarak yorumlanırsa mantıksızdır. [...] herhangi bir girişimin başarısının kendine özgü içeriğinden bağımsız olarak her zaman kendinde değerli olması makul değildir. Onun her zaman dışsal olarak değerli olması da daha makul değildir. [...] Herhangi bir kötü işkence eyleminin başarısını düşünün. Onun başarısında, en azından, ilk bakışta bile hiçbir nesnel, kendinde bir değer göremiyorum.¹⁶⁴

Sosa'nın buradaki temel endişesi şudur: Eğer S4'ü nihai değer bakımından ifade edersek, S4 makul bir sav olmaktan uzaklaşır. Çünkü öyle kazanımlar vardır ki, bunların nihai bir değere sahip olduğunu savunmak oldukça güçtür.¹⁶⁵ Sözgelimi, kiralık bir katilin bir adamı öldürme girişimi. Diyelim ki, bu katil adamı kendi yetkinliğine dayalı bir şekilde öldürdü ve dolayısıyla başarılı bir performans sergiledi. Böyle bir başarı yetkinliğe dayalı olsa bile, nihai olarak değerli olduğunu söyleyebilir miyiz? Hiç kuşkusuz, hayır. Sosa'nın da belirttiği üzere, böyle bir durumda, ne katilin başarısı başarısızlığından daha iyi olabilir ne de bu başarının şans yerine katilin yetkinliğine dayalı olması onu daha değerli kılar.¹⁶⁶ Sosa, bu nedenle, S4'ün öznenin tercihleri açısından ifade edilirse bir anlam kazanacağını düşünür:

Belirli bir amaca ulaşmaya çalışan herhangi bir özne, diğer şeyler eşit olduğunda, başarıyı başarısızlığa tercih eder ve dahası bu tercih yine diğer tüm şeyler eşit olduğunda uygundur. Ama bu (diğer şeylerin eşit olması şartıyla) başarının başarısızlıktan daha iyi olduğu anlamına gelmiyor mu? Öznenin tercih ettiği şey daha iyi değilse, öznenin tercihi nasıl uygun olabilir? [...] Her halükârda, başarının, diğer şeyler eşit olduğunda, öznenin bakış açısından her zaman daha iyi olduğu tezi çok daha makul görünüyor.¹⁶⁷

Bu bağlamda, Sosa'ya göre, bilginin doğru inançtan daha değerli olması şu anlama gelir:

Böylesine genel bir iddiada bulunurken, inananın bakış açısını ele alırsınız ve görüyoruz ki, bilmek ehliliğe ulaşmak olduğu müddetçe en azından önemli bir açıdan, o, her zaman bilmeyi tercih eder. Bu, basit tutarlılığın kişinin tercih etmesini gerektirdiği şeydir. O halde, bilginin her zaman, zorunlu olarak salt doğru inançtan daha değerli olduğunu söylerken makul bir şey söylediğimizin önerilen açıklaması budur. Birinin bilmeyi sadece doğru inanca tercih etmesinin her zaman, zorunlu olarak uygun olacağını söylüyoruz. Bu, kişinin herhangi bir girişimi için, kişinin bu girişimde başarılı olmayı ve esasen şans eseri yerine ehil bir şekilde başarılı olmayı her zaman, zorunlu olarak tercih etmesinin uygun olduğu olgusunun özel bir durumudur. Bu, en azından önemli bir açıdan her zaman, zorunlu olarak uygundur. Ve ilgili inançlarımız, doğruluğun peşindeki çabalarımız sadece özel bir durumdur. Kişi her zaman amaçladığı şeye ulaşmayı ve ona şans eseri yerine ehil bir şekilde ulaşmayı uygun olarak

¹⁶⁴ Ernest Sosa, *Knowing Full Well*, Princeton, 2011, ss. 63-4. Benzer bir açıklama için, ayrıca bkz. E. Sosa, *age.*, 2017, ss. 114-5.

¹⁶⁵ Benzer bir eleştirisi için, bkz. Christian Piller, "Knowledge as Achievement - Greco's Double Mistake", *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement* içinde, (eds.) Christoph Jäger ve Winfried Löffler, Frankfurt, 2012, s. 220.

¹⁶⁶ E. Sosa, *age.*, 2017, ss. 114-5.

¹⁶⁷ E. Sosa, *agm.*, 2019, ss. 145-6.

tercih eder. Kişi bu tercihe, en azından rasyonel bağdaşım için gerekli tercih olması bakımından uygun olarak sahip olur.¹⁶⁸

Sosa, rasyonel bağdaşım gereğince, öznenin her zaman kazanımı yani yetkinliğe dayalı bir başarıyı şans eseri ulaşılan bir başarıya tercih edeceğini savunur. Kaldı ki, bu da, kazanımın daha iyi olduğu anlamına gelir. Benzer şekilde, bilgi de bir tür kazanım olduğu için, epistemik bir özne bilgiyi her zaman doğru inanca tercih eder ve rasyonel bağdaşım gereği bu uygun bir tercihtir. Öyleyse, öznenin perspektifi açısından bilgi doğru inançtan daha değerlidir. Sosa'nın çözüm önerisi en azından bu yönüyle güvenilirliğin çözümünden daha başarılı gözükmektedir çünkü gölgeleme sorunu herhangi bir sorun teşkil etmez. Sosa S4'ü nesnel aksiyoloji üzerinden değerlendirmedeği için, gölgeleme sorunu da kendiliğinden çözümlenmiş olur. Fakat, yine de Sosa'nın çözümü yeterince ikna edici değildir. Burada iki soru üzerinde duracağım:

- (1) Rasyonel bağdaşım gereği, özne her şartta kazanımı salt başarıya— şans eseri ulaşılmış bir başarıya gerçekten tercih etmeli mi?
- (2) Öznenin kendisi dışındaki diğer öznelerin sahip olduğu bilgi değerli midir? Eğer öyleyse bu çerçevede nasıl açıklayabiliriz?

Birinin rasyonel olarak herhangi bir amaç doğrultusunda her zaman başarıyı başarısızlığa tercih edeceği oldukça makul gözükmektedir. Bir okçu belirlenen bir hedefi vurmaya bu hedefi ıskalamaya tercih edebilir. Ya da bir atlet bitiş çizgisini ilk sırada geçmeyi yarışı son sırada tamamlamaya tercih edebilir. Ancak, aynı şeyi kazanımlar için de söyleyebilir miyiz? Her zaman kazanımları yani yetkinliğe dayalı başarıları salt başarıya ya da şans eseri ulaşılan başarıya tercih eder miyiz? Sosa'nın okçu senaryosunu ele alalım. Diyelim ki Ahmet yetkin bir okçudur ve Avrupa Okçuluk Şampiyonası'nda yarışmaktadır. Ahmet'in oku tam hedefe doğru ilerlerken aniden çıkan rüzgâr okun yönünü değiştirir. Ancak, ne var ki, ikinci bir rüzgâr esintisi sayesinde ok tekrar hedefe yönelerek hedefi tam on ikiden vurur. Ahmet bu atışıyla şampiyonayı galip tamamlar. Ahmet hiç kuşkusuz atışının başarılı olmasını başarısız olmasını tercih edecektir. Ama, Ahmet bu başarının rüzgâr yerine kendi yetkinliğine dayalı olmasını zorunlu olarak tercih eder miydi? Bu konu tartışmalıdır. Ahmet'in amacının şampiyonayı kazanmak olduğu düşünülürse, bu amacını

¹⁶⁸ E. Sosa, *age.*, 2011, ss. 65-6.

gerçekleştirmiştir. Ama eğer rüzgâr olmamış olsaydı, belki de bu amacını gerçekleştiremeyecekti. Bu bakımdan, Ahmet'in kendi yetkinliğine dayalı bir başarıyı şansa dayalı bir başarıyı tercih edeceği şüphelidir.

Benzer şekilde, bir öğrencinin okul başvuruları için girdiği çok seçmeli sınavda şans eseri tüm soruları doğru yaptığını varsayalım. Bu öğrenci için başarısının şansa dayalı olması herhangi bir fark yaratır mıydı? Ya da Kim Milyoner Olmak yarışmasındaki 1 milyonluk soruyu şans eseri doğru yanıtlayan bir yarışmacı başarısının yetkinliğe dayalı olmasını tercih eder miydi? Kendi yetkinliği ya da çabası sayesinde tüm soruları doğru yapan bir öğrencinin ya da yarışmadaki soruyu kendi yetkinliğine dayalı bir şekilde doğru yanıtlayan bir yarışmacının performansı şans eseri söz konusu başarıları elde eden bir öğrencinin ya da yarışmacının performansına kıyasla daha övgüye değer olabilir. Ancak, Sosa, öznenin kendi perspektifine dayalı bir çözüm önerisi geliştirmiştir. Bu anlamda, öznenin her zaman yetkinliğe dayalı bir başarıyı yani kazanımı şansa dayalı bir başarıya tercih edeceği yeterince net değildir. Bununla birlikte, Sosa'nın çözümünün makul olduğunu kabul etsek bile, bu çözüm en fazla öznenin kendi bilgisinin niçin daha değerli olduğunu açıklar. Peki ya, diğer kişilerin bilgisi? Onların bilgisi değerli değil midir? Eğer değerliyse, Sosa öznenin perspektifine dayalı olarak bunu nasıl açıklayabilir? Sosa'nın S4'e ilişkin yorumunun ve dolayısıyla da değer meselesine yönelik çözümünün başarısı bu soruların yanıtlanmasına bağlıdır. Ancak, Sosa bu soruları yanıtızsız bırakmaktadır.

3.3. Pritchard'ın Dilemması

Pritchard, Sosa'nın argümanının ikinci öncülünü yani S2'yi hedef alır.¹⁶⁹ Ona göre, bilgi öznenin yetkinliğine dayalı bir başarı değildir. Eğer S2 yanlışsa, o zaman $B \neq K$ 'dır. Böylelikle S3'teki ara sonucun önü kesilerek, bilginin doğru inançtan daha değerli olmadığı sonucu ortaya çıkar. Yetkinliğe dayalı bilişsel başarının, Sosa'nın normativite çerçevesinde, ehil bir inanca karşılık geldiği düşünülürse, S2'yi kısaca $B = E$ olarak ifade edebiliriz. Pritchard, $B = E$ 'ye karşı iki argüman öne sürer: (1) Çevresel şans durumlarında (Barney

¹⁶⁹ Esasen, Pritchard mevcut argümanın ilk öncülünün yani S1'in de problemliliğini düşünür. Ancak, kazanımların doğasına ilişkin bir ifade olan S1 ile ilgili tartışma, Pritchard'ın kendi revizyonist çözümüyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle, bu tartışma bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

örneği), özne ehil bir inanca sahiptir fakat bilgiye sahip değildir; (2) Lackey-tarzı tanıklık durumlarda (Jenny örneği), özne bilgiye sahiptir fakat ehil bir inançtan yoksundur.

Bu iki ayrı problem birlikte, Pritchard'a göre, Sosa'nın erdem epistemolojisini bir çıkmaza sürükler. Pritchard, bunu şöyle ifade eder:

Jenny ve Barney vakaları birlikte oldukça ciddi bir güçlük oluşturur. Barney vakası, erdem epistemolojisi savunucusuna [...] bilgi tanımını güçlendirmesi için baskı uygularken, Jenny vakası ona bilgi tanımını zayıflatması için baskı uygular. Dolayısıyla, bu iki tür durum, bu bilgi teorisini iki zıt yöne çeker; [...]. Çünkü Barney vakasıyla ilgilenmek için görüşü güçlendirirseniz, Jenny vakasına gelince daha da zor bir sorunla karşılaşsınız ve Jenny vakasıyla başa çıkmak için görüşü zayıflatırsanız, ama o zaman Barney vakasına gelince daha da zor bir sorunla karşılaşsınız.¹⁷⁰

Pritchard'ın $B = E$ için öne sürdüğü bu ikilemi şöyle formüle edebiliriz:

(P1) Çevresel şans durumları, $B = E$ 'nin kapsamının daraltılmasını gerektirir.

(P2) Lackey-tarzı tanıklık durumları, $B = E$ 'nin kapsamının genişletilmesini gerektirir.

(P3) Eğer P1 ise, $B = E$ tanıklığa dayalı bilgiyi açıklayamaz.

(P4) Eğer P2 ise, $B = E$ çevresel şans durumlarını engelleyemez.

(P5) Her iki durumda da, $B = E$ eldeki vakalara ilişkin doğru tanı koyamaz.

Bu ikilemin ilk ayağını oluşturan çevresel şans durumları ile başlayalım.

3.3.1. $B = E$ ve Çevresel Şans

Pritchard, $B = E$ 'nin oldukça geniş kapsamlı olduğunu göstermek için şöyle bir argüman öne sürer: (i) B , çevresel şans ile uyumlu değildir; (ii) E , çevresel şans ile uyumludur; öyleyse (iii) $B \neq E$ 'dir. Pritchard'ın argümanının merkezinde, epistemik şans türleri arasındaki önemli bir ayrım bulunmaktadır. Bu ayrıma göre, Gettier durumlarındaki özne iki tür şansa maruz kalır: müdahaleci şans ve çevresel şans. Pritchard, bu ayrımı şöyle karakterize eder:

¹⁷⁰ Bkz. Duncan Pritchard, "Anti-luck Virtue Epistemology", *The Journal of Philosophy*, 109/3, 2012, s. 271; D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 43. Bu ikilemin sunumu için, ayrıca bkz. F. Broncano-Berrolcal, *agm.*, ss. 2151-53; C. Kelp, *age.*, ss. 39-41.

İlk (müdahaleci) şans, Gettier-tarzı şanstır; burada şans Peter Unger'in ifadesiyle, "yetkinlik ve başarı arasına girer" ve böylece başarının yetkinliğe dayalı olmamasını sağlar. Bu tür bir şansın, bilişsel başarıların ya da genel olarak başarıların ehilliği ile uyumlu olmadığı açıktır. Ancak, ikinci tür şans, bu müdahaleci türden değildir; daha ziyade "çevresel şans" olarak adlandırabileceğimiz şeydir. Yani, Gettier-tarzı şans gibi, öznenin kolaylıkla başarısız olabileceğini garanti eder, fakat Gettier-tarzı şansın aksine, bunu yetkinlik ve başarı arasına girerek sağlamaz.¹⁷¹

Çevresel şans, tamamen öznenin bulunduğu çevreden kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle, öznenin bulunduğu çevre öyle bir düzenlenmiştir ki, hata olasılıkları çok kolaylıkla gerçekleşebilir ve böyle bir olasılığın gerçekleşmemesi tamamıyla bir şans meselesi olduğu için, eldeki inanç çevre açısından tesadüfi bir şekilde doğru olur.¹⁷²

Pritchard, (ii)'yi desteklemek için, biri epistemik olmayan biri de epistemik olan iki çevresel şans vakası sunar. İlki yani epistemik olmayan vaka şöyle ilerler:

Archie: Archie rastgele bir hedef seçer, bu hedefe ustaca ateş eder ve başarılı bir şekilde vurur. Bununla birlikte, Archie'nin haberi olmadan, diğer hedeflerin her birinin etrafında bir güç alanı olduğunu varsayalım ki, bunlardan birini hedef alsaydı, onu kaçırırdı. Bu nedenle, onun başarılı olması tamamen şans eseridir, çünkü kolaylıkla başarısız da olabilirdi.¹⁷³

Pritchard'a göre, buradaki şans faktörü Archie'nin başarısının ehil bir performans sayılmasına engel değildir. Şans faktörüne rağmen, Archie'nin başarısı kendi yetkinliğini sergiler. O halde, çevresel şans ehil bir performans ile uyumludur. Eğer doğruysa, Archie örneği Sosa'nın B = E tanımı için ciddi bir güçlüğü yol açar. Çünkü bu örnek, bir tür Gettier vakası olan Barney örneği ile yapısal olarak aynıdır:

Barney: Barney bilişsel yetkinliğini kullanarak, önünde bir ahır olduğuna dair doğru bir inanç oluşturur. Buna göre, doğal olarak, Barney'in bilişsel başarısının bilişsel yetkinliğine dayalı olduğunu söyledik ve bu nedenle Barney'e bilişsel bir kazanım atfederdik. Ancak, Barney'in farkında olmadığı şudur ki, o aslında diğer tüm ahırların maket olduğu bir maket ahır bölgesinde bulunmaktadır. Sezgisel olarak, onun bu durumda bilgisi yoktur çünkü onun inancı şans eseri doğrudur.¹⁷⁴

¹⁷¹ D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 410. Grimm de iki tür epistemik şans arasında Pritchard'inkine benzer bir ayırım yapar. Grimm, Pritchard'ın müdahaleci şansını kötü kaynaktan (*bad source*) kaynaklanan şans olarak karakterize eder. Çevresel şans ise, Grimm'in terminolojisinde kötü bir çevrede (*bad environment*) bulunmaktan kaynaklanan şansa karşılık gelir (bkz. Stephen Grimm, "Is Understanding a Species of Knowledge?", *British Journal for the Philosophy of Science*, 57, 2006, ss. 523-4).

¹⁷² Benzer bir sunum için, bkz. Fernando Broncano-Berrocal ve Adam Carter, "Epistemic Luck", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2017, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/epistemic-luck/v-1>.

¹⁷³ D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 411; Duncan Pritchard, *agm.*, 2010, s. 35.

¹⁷⁴ D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 411; D. Pritchard, *agm.*, 2010, ss. 35-6.

Pritchard, Archie ve Barney örneklerinin yapısal benzerliğinden hareketle şunu savunur: Eğer Archie'nin başarısı ehilse, Barney'in bilişsel başarısı da ehildir. Archie ve Barney kötü bir çevrede bulunsalar da, Archie okçuluk yetkinliğini Barney de algısal yetkinliğini kullanarak başarılı bir performans gerçekleştirmişlerdir.¹⁷⁵ Ancak, Barney'in inancı şans eseri doğru olduğu için bir bilgi durumu değildir. Öyleyse, çevresel şans ehil inanç ile uyumlu iken, bilgi ile uyumlu değildir. Yani, ehil inanç bilgi değildir. Diğer bir deyişle, ehil inanç bilgi için yeterli değildir. Dolayısıyla, B = E çevresel şans durumlarının önünü kesmek için ilgili ek bir koşula ihtiyaç duyar. Sonuç olarak, Pritchard'ın Barney örneğine ilişkin tanısı doğruysa, öznenin ehil bir inanca sahip fakat bilgiden yoksun olduğu bir durum söz konusudur.

3.3.2. Sosa'nın Yanıtı

Sosa, Pritchard'ın eleştirisini “sözlü bir anlaşmazlıktan kaynaklanan” bir sorun olarak görür.¹⁷⁶ Şöyle ki, Sosa Barney'in ehil bir inanca sahip olduğu konusunda Pritchard ile hemfikirdir. Ancak, Sosa'ya göre, Barney'in bilgiye sahip olmadığı söylendiğinde, kastedilen bilgi reflektif bilgidir. Diğer bir deyişle, Sosa hayvani (*animal*) bilgi ve reflektif bilgi arasında bir ayrım yaparak, Barney'in niçin bir anlamda bilgiye sahip olmadığını açıklar:

Tanımlımız, ne var ki, bütün Gettier durumlarının aynı şekilde ortaya çıkmadığını göstermeye yardımcı olmaktadır. Gettier'in iki asli örneği ve örneğin Lehrer'in Nogot/Havit örneği gibi bazı durumlarda, özne hayvani bilgi yani ehil inanç – uygun şartlarda yetkinliğin uygulanmasına yeterince atfedilebilen bir şekilde doğru olan inanç – elde edemez. Bununla birlikte, diğer benzer durumlarda, öznenin sahip olmadığı reflektif bilgidir. Değişen yüzey algılayıcısı örneği bunun tipik bir örneğidir. Ginet/Goldman kulübe örneği muhtemelen çok değişen durumuna benzemektedir.¹⁷⁷

Sosa'ya göre, Barney hayvani bilgiye yani ehil inanca sahipken, reflektif bilgiden yoksundur.

Reflektif bilgi ise şudur:

Hayvani ve reflektif bilgi olmak üzere iki tür bilgi arasındaki ayrımımızı hatırlayın. Tam bir tanımın, bunların derece ile ilgili bir mesele olduğunu göstermesi gerekir. Bununla birlikte, mevcut amaçlar için, ayrımın kilit unsuru, sadece ehil inanç ve ehil bir şekilde belirlenmiş

¹⁷⁵ Benzer bir vurgu için, bkz. Clayton Littlejohn, “Fake Barns and False Dilemmas”, *Episteme* 11/4, 2014, s. 372.

¹⁷⁶ Ernest Sosa, “Replies to Brown, Pritchard and Conee”, *Philosophical Studies*, 143, 2009, s. 430.

¹⁷⁷ E. Sosa, *age.*, 2007, s. 96.

olan ehil inanç arasındadır. Eğer K hayvani bilgiyi ve K⁺ reflektif bilgiyi ifade ediyorsa, o zaman temel fikir şu şekilde ifade edilebilir: K⁺p ↔ KKp.¹⁷⁸

Dikkat edilecek olursa, Sosa burada reflektif bilgiyi içselci bir çizgide karakterize eder. Bu bilgi, öznenin inancının kendi yetkinliğinden kaynaklandığının farkında olmasını gerektirir. Diğer bir deyişle, reflektif bilgi bildiğini bilmektir.¹⁷⁹ Öte yandan, hayvani bilgi özne için böyle bir sınırlama getirmez. Çünkü hayvani bilgi, öznenin inancının doğruluğunun kendi yetkinliğinden kaynaklanıp kaynaklanmadığına dair bir erişim sınırlamasını gerektirmez. Bu anlamda, hayvani bilgi dışsalcı bir karakter sergiler. Bunu şöyle bir örnek üzerinden netleştirebiliriz. Ceren görsel algısına dayalı olarak masanın üstündeki bardağın mavi olduğuna dair doğru bir inanca sahiptir. Sosa'nın hayvani bilgi olarak ifade ettiği bu bilgi bağlamında, Ceren'in bardağın mavi olduğuna dair doğru inancını oluşturan görsel mekanizmanın güvenilir olduğunu bilmesine gerek yoktur. Fakat, aynı inanca dair reflektif bilgi, bu inancı oluşturan mekanizmanın güvenilir olduğuna dair öznenin erişimini gerektirir.

Sosa'nın hayvani bilgi ve reflektif bilgi arasındaki ayrımını kabul etsek bile, bu ayrımın Pritchard'ın eleştirisini başarılı bir şekilde karşıladığını söyleyebilir miyiz? Sosa'nın bu eleştiriye tepkisinin, aslında, makul olduğunu söylemek oldukça güçtür. Bunun nedeni şudur. Sosa, ortaya koyduğu ayrım temelinde, Pritchard'ın Barney'in inancının ehil bir inanç olduğu savını açıkça kabul eder. Buna göre, Barney hayvani bilgiye sahiptir. Çünkü hayvani bilgi, tanım gereği, ehil inançtır. Sosa'nın bu yaklaşımı hem genel anlamda kendi bilgi anlayışı için hem de değer meselesine dair çözümü için istenmeyen sonuçlar doğurur. Şöyle ki, Barney'in ehil inanca sahip olması demek, Barney'in hayvani bilgiye sahip olduğu anlamına gelmekle beraber, bilginin şansla uyumlu olduğunu kabul etmek anlamına da gelir. Ancak, bu sağduyuyla çok da örtüşmeyen bir tablo sunar bizlere. Kaldı ki, bu durumda ehil performansın şanslı ve ehil olmayan bir performanstan niçin daha değerli olduğunu açıklamak da kolay gözükmemektedir. Bununla birlikte, Barney'in aslında ehil inanca sahip olup olmadığı da tartışmaya açıktır. Barney'in gördüğü tüm ahırların gerçek olduğu duruma normal durum diyelim. Öte yandan, ahırlardan birisi hariç diğer hepsinin maket olduğu duruma ise, Gettier durumu diyelim. Yukarıda da belirtildiği üzere, Pritchard ve Sosa Barney'in Gettier durumunda olmasına karşın, onun ehil inanca sahip olduğunu düşünürler.

¹⁷⁸ E. Sosa, *age.*, 2007, s. 32.

¹⁷⁹ E. Sosa, *agm.*, 2009, s. 432.

Diğer bir deyişle, Barney'in, "Bu, bir ahırdır" önermesine ilişkin inancının doğruluğu onun bilişsel yetilerine atfedilebilir bir başarıdır. Pritchard ve Sosa'nın böyle düşünmesindeki temel sebep, Barney'in hem normal durumda hem de Gettier durumunda aynı bilişsel yetilere sahip olması ve kullanabiliyor olmasıdır.¹⁸⁰ Pritchard bu konuda şöyle der:

Barney [...] gerçek bir ahır görür. O zaman, gerçek anlamda, Barney'in bilişsel yeteleri, standart Gettier-türü durumların aksine [...], onun ilgili olguyla temas kurması sağlamaktadır. Barney'in bilişsel yetelerini kullanarak gerçek ahır algılaması göz önünde bulundurulursa, onun bilişsel başarısı, standart Gettier-türü durumların aksine, onun bilişsel yeteleri tarafından açıklanmaktadır.¹⁸¹

Barney, Gettier durumunda görsel algıya dayalı olarak, "Bu, bir ahırdır" inancını oluşturmuş olabilir. Ancak, Barney'in inancının doğruluğunun görsel yetisinden kaynaklandığını gerçekten söyleyebilir miyiz? Barney'in önünde durduğu ahır gerçek bir ahır değil de, maket bir ahır olmuş olsaydı bile, Barney yine "Bu, bir ahırdır" önermesine inanıyor olacaktı. Fakat, bu inancı yanlış olacaktı. Barney'in inancının doğru olması şans eseri gerçek bir ahırın önünde durmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, Barney'in maket bir ahırın önünde değil de, gerçek bir ahırın önünde durması ve söz konusu inancı oluşturması tesadüfidir. Bu durumda, söz konusu inancın doğruluğu şans eseridir ve bundan dolayı bu inancın ehil bir inanç olduğu söylenemez.

3.3.3. Tanıklığa Dayalı Bilgi ve B = E

Sosa'nın bilgi görüşü, tanıklığa dayalı bilgiye yer vermediği gerekçesiyle bazı bilgi kuramcıları tarafından eleştirilmiştir.¹⁸² Bu eleştiri ilk olarak Lackey tarafından dile getirilmiş ve daha sonra Pritchard ve Kallestrup tarafından geliştirilip etkili bir şekilde savunulmuştur.¹⁸³ Bu eleştiri, Pritchard'ın dilemmasının ikinci ayağını oluşturur. Pritchard,

¹⁸⁰ Bkz. E. Sosa, *agm.*, 2010, ss. 468-9.

¹⁸¹ D. Pritchard, *agm.*, 2012, s. 267.

¹⁸² Benzer bir eleştiri, doğuştan bilgi üzerinden de ifade edilmiştir (Özellikle bkz. J. Kvanvig, *agm.*, 2009, ss. 350-351). Ancak, doğuştan bilginin olup olmadığı tanıklığa dayalı bilgiye nazaran daha tartışmalı olduğu için, bu çalışmada bu konu ele alınmayacaktır. Bununla birlikte, bilgi türleri farklı olsa da, doğuştan bilgiye dayalı eleştiri de tanıklık bilgisine dayalı eleştiriyle aynı sorunu gündeme getirdiği için, daha az tartışmalı bilgi türü olan tanıklık bilgisinin ele alınması ve söz konusu eleştirinin bu bilgi üzerinden açıklanması yeterli olacaktır.

¹⁸³ Jennifer Lackey, "Why We Don't Deserve Credit for Everything We Know", *Synthese*, 158/3, 2007, ss. 345-361; Jesper Kallestrup ve Duncan Pritchard, "Robust Virtue Epistemology and Epistemic Anti-Individualism", *Pacific Philosophical Quarterly*, 93, 2012, ss. 84-103.

bu eleştiriyi Lackey'in senaryosunun bir versiyonundan yani Jenny örneğinden hareketle şöyle dile getirir:

Kahramanımızın tanımadık bir yerde trenden indiğini ve karşılaştığı ilk yetişkine doğru yürüyerek yol tarifi sorduğunu varsayalım. Ayrıca, bu kişinin bölge hakkında ilk elden bilgiye sahip olduğunu ve bu talimatlara dayanarak gitmek istediği yere varan kahramanımıza doğru talimatlar verdiğini varsayalım. Eğer koşullar normalse, özne doğrudan bir şekilde tanıklığa dayalı bilgi edinebilir. Fakat onun bilişsel başarısının kendi yetkinliğinden kaynaklandığını ve bu yüzden onun inancının ehil olduğunu söyleyebilir miyiz?¹⁸⁴

Pritchard'a göre, bu sorunun yanıt olumsuzdur. Pritchard bunun nedenini şöyle belirtir:

Bunun gibi örnekler, kişinin bilgisinin ne ölçüde sosyal olabileceğini yani önemli ölçüde başkalarının bilişsel yetkinliklerine bağlı olduğunu gösterir. Kahramanımız bu bilgiyi elde etmede açıkça bazı bilişsel yetkinlikleri kullanmış olsa da—herhangi birine sormaz ya da kendisine söylenen her şeye inanmazdı—, o büyük ölçüde bu bilgiyi malumat sahibi birisinin sözüne güvenerek elde eder. Bu nedenle, eğer kahramanımızın bilişsel başarısı için herhangi biri kredi alacaksa, o bölge hakkında bilgiye sahip kişidir [...]. Fakat, krediyi hakeden tek başına kahramanımız değildir, çünkü o yetkinliğine dayalı bilişsel olarak başarılı olmamıştır.¹⁸⁵

Öyleyse, Jenny tanıklığa dayalı bilgiye sahip olsa da, bu bilgi kendi yetkinliğini esas alan bilişsel bir başarı değildir. Kaldı ki, bu da ehil inancın bilgi için gerekli olmadığı anlamına gelir.

Sosa, tanıklık bilgisinin, kendi görüşü için ciddi bir sorun yarattığının açıkça farkındadır.¹⁸⁶ Ancak, Sosa bu soruna “sosyal yetkinlik” ya da “kolektif yetkinlik” düşüncesi üzerinden bir çözüm geliştirmeye çalışır. Sosa'ya göre, tanıklığa dayalı bilgi ortak bir başarıdır ve bu başarıyı sadece özneye atfetmek hata olur. Bu başarı tanıklığa dayalı bilgi durumlarında bir gruba aittir.¹⁸⁷ Fakat, Sosa böyle durumlarda eldeki bir inancın doğruluğunun kısmen de olsa özneye atfedilebileceğini ileri sürer. Buna göre, tanıklığa dayalı oluşturulan bir inancın doğruluğunun kısmi olarak özneye atfedilebilir olması, bu inancın ehil ve dolayısıyla bilgi niteliği kazanması yeterlidir. Sosa bunu şöyle ifade eder:

Tanıklığa dayalı bilgi öyleyse doğruluğu sadece kısmen bireysel inananda bulunan kompleks bir sosyal yetkinliğe atfedilebilir olan bir inanç şeklini alır. Böylece her ne kadar eldeki inancın doğruluğu kısmi olarak bireysel olarak inanana ait olsa da, ehil ve atfedilebilir inanç

¹⁸⁴ D. Pritchard, *agm.*, 2009, ss. 412-3.

¹⁸⁵ D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 413.

¹⁸⁶ E. Sosa, *age.*, 2007, s. 93.

¹⁸⁷ E. Sosa, *age.*, 2007, ss. 94-5.

olarak bilgi, tanıklığa dayalı bilginin nasıl ehil ve atfedilebilir bir inanç olduğunu açıklayabilir.¹⁸⁸

Sosa Amerikan futbolu analogjisi üzerinden, ortaklaşa bir başarının nasıl bir özneye kısmen de olsa atfedilebileceğini göstermeye çalışır. Diyelim ki bir oyun kurucu topu pasla rakibin saha sonu çizgisine göndererek bir gol atar ve bir yetkinlik sergiler. Fakat, bu bireysel başarı tüm hücum takımındaki daha geniş bir yetkinliğin parçasıdır. Bu nedenle, diğer takım arkadaşlarının maçtaki önemli rolü göz önüne alındığında, söz konusu başarı kısmen bu oyuncuya atfedilebilir.¹⁸⁹ Benzer şekilde, tanıklığa dayalı bilgi durumlarında da, özne bir yetkinlik sergilemesine karşın, öznenin performansı kolektif sosyal bir grubun daha geniş olan yetkinliğinin bir parçasıdır. Buna göre, tanıklığa dayalı elde edilen inancın doğruluğu özneye hala atfedilebilirdir. Fakat, bu başarı özneye kısmen aittir. O halde, Pritchard'ın Jenny örneği hakkında şu söylenebilir. Jenny'nin bilgisi ortaklaşa bir başarının ürünü olsa da, bu başarı kısmen ona aittir. Jenny'nin söz konusu bilginin ediniminde rolü her ne kadar az da olsa, eldeki inancın doğruluğunun kısmen ona atfedilebilir olması, bu inancın ehil bir inanç niteliği kazanıp, bilgi statüsüne erişmesi için yeterlidir. Ne var ki, Sosa'nın sırf tanıklığa dayalı bilgi durumlarını açıklayabilmek için ortaya attığı sosyal yetkinlik ve ortak başarı fikirleri ad hoc bir değişiklik olarak görünmektedir.

¹⁸⁸ E. Sosa, *age.*, 2007, s. 97.

¹⁸⁹ E. Sosa, *age.*, 2007, s. 94.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

REVİZYONİZM: ANLAMININ DEĞERİ

Güvenilircilik ve erdem epistemolojisi gibi önde gelen bilgi kuramlarının değer sorununu çözmeye başarısız olması, bazı bilgi kuramcılarını bu sorunun altında yatan pre-teorik kabulün hatalı olduğu düşüncesine itmiştir. Yani, bilgi düşünülenin aksine ayrıcalıklı bir değere sahip değildir. Onlara göre, bilgiye hatalı bir şekilde atfedilen bu üstün değer aslında başka bir epistemik statüye aittir. Bilgi hakkındaki pre-teorik kabulü revize ederek değer sorununu aşmaya çalışan bu türden yaklaşımlar, *revizyonist yaklaşım* olarak adlandırılır.¹⁹⁰ Bu bölümde, önde gelen iki revizyonist çözüm önerisi üzerinde durulacaktır. Bunlardan biri Kvanvig'e, diğeri ise Pritchard'a aittir. Hem Kvanvig'in hem de Pritchard'ın genel argümanı birbiriyle ilişkili şu iki sav üzerine şekillenir:

(S1) Bilgi ayrıcalıklı bir değere sahip değildir.¹⁹¹

(S2) Anlama, bilgi de dahil diğer epistemik statülerin sahip olmadığı ayrıcalıklı bir değere sahiptir.¹⁹²

S1'in kabulü, Kvanvig ve Pritchard'ın bilgidan anlamaya doğru yönelmesine yani S2'ye zemin hazırlar. Tartışmamızın ilk kısmında, Kvanvig'in ve Pritchard'ın S1'e yönelik sunduğu gerekçeler ele alınıp, bu gerekçelerin bilginin ayrıcalıklı değerine ilişkin şüpheli

¹⁹⁰ Duncan Pritchard, "Knowledge, Understanding and Epistemic Value", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 64, 2009, s. 19.

¹⁹¹ S1'in kabulü itibarıyla, revizyonistler Pritchard'ın inkârcılar dediği kategoriyle örtüşür. Ancak, inkârcılar daha da ileri giderek, ayrıcalıklı değere sahip herhangi bir epistemik statünün bulunmadığını söylerler (bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 19; D. Whitcomb, *agm.*, s. 274). Pritchard'ın da belirttiği üzere, inkârcı tutum savunması güç bir pozisyondur. Literatürde bazı kuramcılar inkârcı olarak lanse edilse de, sözgelimi Crispin Sartwell ve Stephen Stich gibi, bu kuramcılarını inkârcı olarak nitelendirmek hata olur. Çünkü Sartwell bilginin değerli olduğunu açıkça kabul eder (bkz. Crispin Sartwell, "Knowledge is Merely True Belief", *American Philosophical Quarterly*, 28/2, 1991, s. 161). Bununla birlikte, Stich sadece doğru inancın değerli olduğu düşüncesine şüpheli yaklaşır (bkz. Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason*, Massachusetts, 1990, ss. 101-127).

¹⁹² Benzer bir görüş için, bkz. Linda Zagzebski, "Recovering Understanding", *Knowledge, Truth and Duty* içinde, (ed.) Matthias Steup, Oxford, 2001, ss. 235- 251; Wayne Riggs, "Understanding Virtue and the Virtue of Understanding", *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* içinde, (eds.) Michael DePaul ve Linda Zagzebski, Oxford, 2003, ss. 203-226; S. Grimm, *agm.*, 2012, ss. 103-117; Allison Hills, "Understanding Why", *Noûs*, 49/2, 2015, ss. 661-688.

sonucu desteklemede yetersiz kaldığı iddia edilecektir.¹⁹³ Kaldı ki, S1'in doğru olduğunu kabul etsek bile, anlamının daha değerli olduğu fikri tartışmalıdır. İkinci kısımda ise, Kvanvig'in ve Pritchard'ın S2 için önerdikleri argümanlar ele alınıp değerlendirilecektir.

4.1. Bilgi Ayrıcalıklı Bir Değere Sahip Değildir

Kvanvig ve Pritchard, iki adımdan oluşan şu genel stratejiyi izleyerek bilginin üstün değerine ilişkin şüpheli bir sonucu motive etmeye çalışırlar:

- (i) Değer meselesine yönelik yeterli bir çözüm için yeni bir sınırlama getirmek
- (ii) Yeterli bir çözüm üzerindeki bu sınırlamayı karşılayan bir bilgi kuramının olmadığını göstermek¹⁹⁴

Kvanvig'in ne tür bir sınırlama öne sürdüğü ve niçin bu sınırlamayı sağlayan bir çözüm olmadığı soruları ile başlayalım.

4.1.1. Kvanvig'in S1'e İlişkin Argümanı

Kvanvig, Platon'un sorusunu çağdaş düzleme uyarlayarak yeniden formüle eder ve değer meselesini şu soru üzerinden ifade eder: *Bilgi, bileşenlerinin herhangi bir alt kümesinden niçin daha değerlidir?*¹⁹⁵ Bu sorun, Platon'un ortaya koyduğu değer probleminin (birincil değer problemi) yanında, ikincil değer problemi olarak da adlandırılmaktadır.¹⁹⁶ Değer sorununun doğru inancın yanısıra bilgi-olmayan diğer epistemik durumları da içerecek şekilde genişletilmesinde, hiç kuşkusuz, Gettier sorununun etkisi oldukça fazladır. Gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi için yeterli olmadığına işaret eden bu sorun, çoğu bilgi kuramcısını bilgi için gerekli dördüncü bir koşul aramaya itmiştir. Gettier-sonrası

¹⁹³ Şüpheli sonuç vurgusu için, bkz. Johathan Kvanvig, "Truth-Tracking and the Value of Knowledge", *The Sensivity Principle in Epistemology* içinde, (eds.) Kelly Becker ve Tim Black, Cambridge, 2012, s. 117.

¹⁹⁴ Benzer bir sunum için, bkz. Christoph Kelp, "Tegen Scepticisme over de Waarde van Kennis", *Tijdschrift voor Filosofie*, 74, 2012, s. 514.

¹⁹⁵ Benzer bir vurgu için, bkz. Wayne Riggs, "Understanding, Knowledge and the Meno Requirement", *Epistemic Value* içinde, (eds.) Duncan Pritchard, Adrian Haddock ve Alan Millar, Oxford, 2009, s. 331; J. Greco, *age.*, 2010, s. 94.

¹⁹⁶ Pritchard'ın da vurguladığı üzere, bu değer soruları "bilgi, ayrıcalıklı bir değere sahiptir" (*knowledge is distinctively valuable*) pre-teorik kabulünü farklı şekilde yorumlarlar (bkz. Duncan Pritchard, "Knowing the Answer, Understanding and Epistemic Value", *Grazer Philosophische Studien*, 77, 2008, ss. 325-6).

dönemde yaşanan bu gelişmelerden hareketle, Kvanvig, ikincil değer problemini şöyle motive eder:

Bilginin değerine ilişkin yeterli bir açıklama, bilginin niçin bileşenlerinin herhangi bir alt kümesinden daha değerli olduğunu ortaya koymalıdır. Eğer gerekçelendirme gibi bilgiyi doğru inançtan ayırt eden bazı özelliklerin olduğunu kabul edersek, o zaman bilginin değerine ilişkin yeterli bir açıklama gerekçelendirmenin değerine ilişkin yeterli bir açıklama ortaya koyarak elde edilebilir. Bilgi gerekçelendirilmiş doğru inançtan daha fazlası olduğu için, böyle bir açıklama eksiksiz bir açıklamanın sadece bir parçasıdır. Buna ilaveten, ihtiyaç duyulan şey bilginin niçin gerekçelendirilmiş doğru inançtan daha değerli olduğuna dair açıklamadır.¹⁹⁷

Gettier'den (1963) öğrendiğimiz gibi, bilgi normatif olarak uygun doğru inançtan daha fazlasıdır ve bilginin daha değerli olduğunu gösterebilmek için, Gettier engeline takılmayan normatif olarak uygun doğru inancın Gettier engeline maruz kalan normatif olarak uygun doğru inançtan daha üstün olduğunu gösterebilmeliyiz.¹⁹⁸

Buradaki temel vurgu şudur: Bilginin bileşenlerinin alt kümeleri doğru inançla sınırlı değildir. Bu yüzden, Platon'un değer sorununa yönelik başarılı bir çözüm bilginin ayrıcalıklı değerini ortaya koyabilmek için yeterli olmayabilir. Yani ikincil değer problemini çözmeden Platon'un değer sorusunu yanıtlamak mümkündür.¹⁹⁹ Öte yandan, ikincil değer sorununa yönelik bir çözüm, Platon'un değer sorununa da bir çözüm oluşturur. Bu nedenle, Kvanvig öncelikli öneme sahip değer sorununun ikincil değer problemi olduğunu düşünür. Peki ama, Kvanvig haklı mıdır? Yani, değer meselesine ilişkin tatmin edici bir çözüm, bilginin niçin bileşenlerinin herhangi bir alt kümesinden daha değerli olduğuna dair bir açıklama talep eder mi? Bu soruya yanıtım hayır olacaktır. Daha spesifik olarak, ikincil değer probleminin ancak belirli bir bilgi anlayışı çerçevesinde ortaya çıktığını savunacağım. Fakat, öncelikle Greco'nun Kvanvig'e bu konuda yönelttiği eleştiriyi ele alıp değerlendirelim.

Greco, Kvanvig'in yeterli bir çözüme ilişkin getirdiği sınırlamayı aşırı güçlü (*too strong*) olduğu gerekçesiyle eleştirir:

Bilginin, bileşenlerinin herhangi bir alt kümesinden daha değerli olduğuna dair pre-teorik bir kabul yoktur ve dolayısıyla bir bilgi teorisinin bilginin neden bu tür bir değere sahip olduğunu

¹⁹⁷ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 112.

¹⁹⁸ J. Kvanvig, *agm.*, 2017, s.183.

¹⁹⁹ Kvanvig, örneğin, erdeme dayalı bilgi görüşünün birincil değer problemini aşmada başarılı olsa bile, ikincil değer problemi engeline takıldığını söyler. Çünkü Kvanvig bilginin entelektüel erdeme dayalı doğru inanca eşdeğer olmadığını düşünür.

açıklamasını talep etmek uygun değildir. Kvanvig'in değer sorununa yeterli bir çözüm için kriteri aşırı güçlüdür.²⁰⁰

Greco'nun argümanını şu şekilde ifade edebiliriz:

- (1) Eğer bilginin bileşenlerinin herhangi bir alt kümesinden daha değerli olduğuna ilişkin pre-teorik bir kabul yoksa, o zaman bir bilgi kuramının bilginin niçin böyle bir değere sahip olduğunu açıklamasını talep etmek gerekli değildir.
- (2) Bilginin bileşenlerinin herhangi bir alt kümesinden daha değerli olduğuna ilişkin bir pre-teorik kabul yoktur.
- (3) O halde, bir bilgi kuramının bilginin niçin böyle bir değere sahip olduğunu açıklamasını talep etmek gerekli değildir.

Greco'nun argümanının çıkış noktası basitçe şudur: Orijinal değer problemini yani Menon sorununu bir bakıma motive eden unsur bilgi hakkında yaygın bir şekilde benimsenen ve bilginin doğru inançtan daha değerli olduğuna dair kabuldür. Bu nedenle, bir bilgi teorisinin bilginin niçin doğru inançtan daha değerli olduğunu ortaya koyması gerekmektedir. Ancak, (2) no'lu öncülde de belirtildiği üzere, Greco Kvanvig'in soru değişikliğini motive eden böyle bir pre-teorik kabulün olmadığını iddia eder. Greco bu savını şöyle destekler:

Çoğu insan Gettier sorunlarının farkında değildir ve neredeyse hiç kimsenin 1963'ten önce farkında olmadığını varsayabiliriz. Ama, o zaman, olağan düşünce bilginin gerçekleştirilmiş doğru inançtan daha değerli olduğu fikrini nasıl içerebilir?²⁰¹

Çoğu kişinin Gettier probleminin farkında olmaması, Greco'ya göre, normalde insanların bilginin bileşenlerinin herhangi bir alt kümesinden daha değerli olduğuna dair bir kabulü benimsemediklerinin güçlü bir kanıtıdır. Öyleyse, eldeki bir bilgi kuramının ikincil değer problemine çözüm üretmesini beklemek uygun olmaz.

Greco'nun argümanı geçerli olsa bile, bu argümanın ikna edici olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu argümanın en az iki tartışmalı yönü vardır. Bunların ikisi de (1) no'lu öncül ile ilgilidir. İlk olarak, bu öncül bir bilgi kuramının ancak olağan düşüncede mevcut olan kabulleri açıklaması gerektiği şeklinde bir ima taşır. Ancak, ister bir bilgi kuramı olsun ister

²⁰⁰ J. Greco, *age.*, 2010, ss. 95-6.

²⁰¹ J. Greco, *age.*, 2010, ss. 95-6

bilimsel bir teori olsun, eldeki bir teorinin insanların pre-teorik kabullerini açıklamasını beklemek sağduyusal değildir. Nitekim, bazı şeyler çoğunluk tarafından kabul edilse de, bu söz konusu şeylerin makul ve açıklamaya değer olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle, bir teorinin yaygın olarak benimsenen her pre-teorik kabule yönelik bir açıklama ortaya koymasını beklemek saçma olur. İkinci olarak, niçin bir bilgi teorisi bilginin değerini ortaya koymalıdır? Hem Greco'nun hem de Kvanvig'in argümanlarının temelinde böyle bir varsayım bulunmaktadır. Ama, bunun neden böyle olması gerektiği problemlidir. Sonuç olarak, Greco yeterince ikna edici bir eleştiri ortaya koyamamıştır.

Ancak, ne var ki, Kvanvig'in tatmin edici bir çözüm için getirdiği sınırlama daha ciddi bir güçlük karşılı karşıdır. Şöyle ki, Kvanvig'in ikincil değer problemini nasıl motive ettiğini göz önünde bulundurursak, Kvanvig'in ancak belirli bir bilgi anlayışı temelinde böyle bir problemin varlığını ve önemini savunabileceğini açıkça görebiliriz. Diğer bir deyişle, yalnızca bilginin doğasına ilişkin spesifik bir görüş böyle bir problemi bize dikte edebilir. Bu görüş, bilgiyi, kabaca, birtakım koşulları sağlayan bir tür inanç olarak ele alır. Başka bir deyişle, bilgi parçalardan oluşan kompleks bir yapı olarak karakterize edilmektedir. Fakat, bu bilgi anlayışı hatalı olabilir. Williamson'un da iddia ettiği gibi, bilgi sadece zihinsel bir durum olabilir.²⁰² Bilgi-ilk yaklaşımı olarak da adlandırılan bu görüş, geleneksel bilgi anlayışının aksine, bilginin “zihinsel unsurlar ve zihinsel-olmayan, çevresel unsurlardan oluşan kompleks bir yapı” olmadığını savunur.²⁰³ Bu durumda, ikincil değer probleminin varlığından söz edemeyiz. Kvanvig belki de soruyu revize ederek bu güçlüğü üstesinden gelebilir. Fakat, tartışmamızın ilerleyen kısmında göreceğimiz üzere, Kvanvig'in değer meselesinin çözümü için anlamaya yönelebmesi için, kendi orijinal formülasyonuna ihtiyacı vardır. Bu yüzden, şimdi Kvanvig'in bilginin ayrıcalıklı bir değere sahip olmadığı sonucuna nasıl ulaştığını inceleyelim.

Eğer değer sorusuna ilişkin tatmin edici bir yanıt ikincil değer problemine yönelik bir çözümü talep ediyorsa, o zaman Kvanvig'in söz konusu sonucu türetebilmesi için bilginin

²⁰² Bkz. T. Williamson, *age.*

²⁰³ Bkz. Adam Leite, “On Williamson’s Arguments that Knowledge is a Mental State”, *Ratio*, XVIII, 2005, s. 165.

bileşenlerinin herhangi bir alt kümesinden daha değerli olmadığını ortaya koyması gerekmektedir. Kvanvig'in argümanı şöyle ilerler:

Bilginin, bileşenlerinin alt kümelerinden daha değerli olduğuna ilişkin olağan kabul için tehlike, Gettier problemini göz önünde bulundurduğumuzda ortaya çıkar. Gettier sorununu çözmek için bilgiyi gerekçelendirilmiş doğru inanç artı bazı koşullar açısından bilgiyi analiz etme girişiminin hileli ya da *ad hoc* veya hem hileli hem de *ad hoc* olan bir tanımla sonuçlandığı uzun zamandan beri fark edilmiştir. Yıkıma neden olan bu özelliktir, çünkü bu özellik bir tanımın bilgi durumlarını, bilgi-olmayan durumlardan doğru bir şekilde ayırmaya yaklaştıkça, bu tanımın Gettier engeline takılmayan gerekçelendirilmiş doğru inanca Gettier engeline maruz kalan gerekçelendirilmiş doğru inançtan niçin daha fazla değer verdiğimizizi açıklamaya daha az imkânı olacağını gösterir. Gettier sorununa yönelik yaklaşımların bir incelemesi, bu yaklaşımların [...] karşıt-örnekleri engellemede ne kadar iyiseler, değer artırma umudu olan özellikleri de içermeye o kadar kötü olduklarını gösterir. Böylece, bilginin bileşenlerinin alt kümelerinden daha değerli olduğuna ilişkin genel kabulün yanlış olduğu yönündeki karamsar sonuca varıyoruz. Bu sonuç, bilginin hiçbir değeri ya da önemi olmadığı şeklindeki daha güçlü ve açıkçası yanlış olan bir iddiayla karıştırılmamalıdır. Karamsar sonuç bunun kadar saçma değildir.²⁰⁴

DePaul, Kvanvig'in yukarıda ifade edilen ana argümanını şu şekilde yeniden inşa eder:

- (1) A, V'ye ilişkin yeterli bir analizdir (V, kendisine değer verme eğiliminde olduğumuz şeydir).
- (2) A çirkindir (çirkin, *ad hoc* ya da hileli olan anlamındadır).
- (3) A, çirkin olduğundan ötürü kendisinin ortaya koyduğu koşulları sağlayan şeylerin neden değerli olduğunu açıklamaz.
- (4) V değerli değildir.²⁰⁵

DePaul, bu argümanı çirkinlik argümanının açıklayıcı versiyonu olarak adlandırır. Bundan sonra, bu argümana, kısaca, ÇAAV diyelim. ÇAAV'nin Kvanvig'in argümanını doğru bir şekilde karakterize edip etmediği tartışmaya açıktır. İlk olarak, V'nin bilgiye karşılık geldiğini kabul edersek, Kvanvig'in (4)'te ifade edilen sonucu açıkça reddettiği yukarıdaki pasajda görülmektedir. Kvanvig, bilginin değerli olduğunu inkâr etmez. Ona göre, bilgi bir değere sahiptir, fakat bu değer bileşenlerinin herhangi bir uygun alt kümesinden daha fazla

²⁰⁴ J. Kvanvig, *agm.*, 2009, ss. 310-1.

²⁰⁵ Michael DePaul, "Ugly Analyses and Value", *Epistemic Value* içinde, (eds.) Duncan Pritchard, Adrian Haddock ve Alan Millar, Oxford, 2009, s. 136.

değildir. Kaldı ki, bu da Kvanvig'e göre bilginin ayrıcalıklı bir değere sahip olmadığı anlamına gelir. Buna göre, (4) şu şekilde yeniden ifade edilmelidir:

(4)* V ayrıcalıklı bir değere sahip değildir.

İkinci bir husus, (4) bu şekilde revize edilse bile, argümanın öncüllerinden böyle bir sonuç çıkmaz. Bunu görmek için, (3) no'lu öncülün yeniden ele alınıp gözden geçirilmesi yeterlidir. (3)'ü aynı zamanda bir koşul önermesi olarak ifade etmek mümkündür:

(3)* Eğer A çirkin ise, A kendi koşullarını sağlayan şeylerin neden değerli olduğunu açıklamaz.

Ancak, yukarıdaki pasaj göz önünde bulundurulursa, Kvanvig bu koşul önermesinin ard bileşenini daha çok şöyle dile getirir:

(3)** Eğer A çirkin ise, A kendi koşullarını sağlayan şeylerin niçin ayrıcalıklı bir değere sahip olduğunu açıklayamaz.

Buna göre, argümanın geçerli olabilmesi için, (4) şöyle olmalıdır:

(4)** V'nin ayrıcalıklı bir değere sahip olduğu açıklanamaz.

Dikkat edecek olursak, (4)** (4)*'e kıyasla daha zayıf bir iddia da bulunmaktadır. Kvanvig yer yer (4)**'te yer alan yargıda bulunsa da, Kvanvig'in argümanı bizi aslında en fazla (4)**'teki sonuca götürür. Kvanvig'in şu ifadeleri bunu destekler niteliktedir:

Gettier problemini çözmeyi amaçlayan bir koşulun, bilginin kendi bileşenlerinin alt kümelerinden daha değerli olduğunu açıklayan değerli bir başka bilgi bileşenini temsil etmeyeceğini [...] gördük.²⁰⁶

Gettier problemine yönelik mevcut yaklaşımlar, bilginin [...] değerini açıklamak için hiçbir temel sunmaz.²⁰⁷

Gettier problemine yönelik çeşitli yaklaşımların bilginin değerine değer ekleyecek bir unsur belirlemedeki başarısızlıkları, (4)**'e tümevarımsal bir delil teşkil eder.

Bu argüman bilginin ayrıcalıklı bir değeri olmadığını gösterir mi? Yukarıda da belirtildiği üzere, argümanın öncülleri en fazla bilginin ayrıcalıklı bir değere sahip olduğunun

²⁰⁶ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 140.

²⁰⁷ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 139.

açıklanamayacağı sonucunu destekler. Ancak, burada bir parantez açıp, şunu vurgulamamız önemlidir. Argümanın öncüllerine dayanarak, bilginin ayrıcalıklı değerinin bir bilgi kuramına yani bilginin doğasına ilişkin bir yaklaşıma başvurarak açıklanamayacağını söylemek daha doğru olur. Başka alternatif yollara başvurarak bilginin üstün değerini açıklamak mümkün olabilir. Dahası, Kvanvig'in (3) no'lu öncülü oldukça tartışmalıdır. Bir tanımın, DePaul'un deyimiyle, çirkin olması niçin bu tanımın bilginin ayrıcalıklı değerini açıklayamayacağını bir göstergesidir?²⁰⁸ Bununla ilgili olarak, bir anti-Gettier koşulun bilgiye niçin değer ekmediği de yeterince açık değildir ki, bu varsayım, dikkat edecek olursak, Kvanvig'in argümanının temelinde bulunur.

4.1.2. Pritchard'ın S1'e İlişkin Argümanı

Pritchard, ikincil değer problemine yönelik bir çözüm olsa bile, bu çözümün bilginin ayrıcalıklı bir değere sahip olduğunu ortaya koyabilmek için yeterli olmayacağını düşünür. Şöyle ki, söz konusu problem, bilginin kendi bileşenlerinin alt kümeleriyle aynı türden fakat daha fazla bir değere sahip olduğu şeklindeki bir açıklamayla aşılabilir. Ancak, Pritchard'a göre, bilginin ayrıcalıklı bir değere sahip olması demek, söz konusu değer farklı türden bir değer olduğunu ima eder.²⁰⁹ Bu nedenle, tatmin edici bir çözüm öncelikli olarak bilginin niçin diğer epistemik statülerin (örneğin, doğru inanç) sahip olmadığı türden bir değere sahip olduğu sorusunu yanıtlamalıdır.²¹⁰ Pritchard, bu soruya 'üçüncül değer problemi' der ve bu problemi şöyle tanıtır:

Eğer bilginin diğer statülerden daha değerli olmasını, türsel bir mesele yerine, sadece derecesel bir mesele olarak düşünürsek, bunun bilgiyi bir epistemik değer dizisine koyma etkisi bulunur, her ne kadar bilgi dizide diğer (*düşük*) epistemik statülerden daha ileride olsa da. Fakat, bilginin değerine ilişkin bu dizi anlayışıyla ilgili problem şudur: bu anlayış epistemolojik tartışmanın uzun tarihinin bu değer dizisinde neden başka nokta (örneğin, bilginin işaret ettiği noktanın hemen öncesi veya hemen sonrası) yerine, özellikle bilginin işaretlediği noktaya odaklandığını açıklayamaz. Buna göre, bilginin değeri hakkındaki sezgilerimizi açıklayabilmemiz, bilginin niçin diğer epistemik statülerden sadece daha fazla oranda değere sahip olduğunu değil, aynı zamanda niçin farklı türde bir değere sahip olduğunu açıklamamızı gerektirir.²¹¹

²⁰⁸ M. DePaul, *agm.*, s. 136. Benzer bir endişe için, ayrıca, bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2007, s. 91.

²⁰⁹ D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 88.

²¹⁰ D. Pritchard, *age.*, 2016, s. 118.

²¹¹ D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 88.

Pritchard'ın buradaki temel endişesi, bilginin diğer epistemik statülerle (örneğin, doğru inanç, vb.) yan yana olduğu bir dizi anlayışının bilginin ayrıcalıklı değerini açıklayamamasıdır. Böyle bir açıklamayı, ona göre, ancak bilginin farklı türden bir değere sahip olduğunu gösterirsek ortaya koyabiliriz ki, bu da üçüncül değer problemini çözmemiz gerektiği anlamına gelir. Eğer bu sorunu çözebilirsek, o zaman birincil ve ikincil değer problemleri de kendiliğinden çözülmüş olacaktır. Peki ama, söz konusu meseleyi nasıl aşabiliriz? Pritchard'a göre, bu mesele bilginin nihai bir değere sahip olduğuna yönelik bir açıklamayı talep eder. Diğer bir deyişle, bilginin niçin farklı türden bir değere sahip olduğu sorusu, bilginin niçin nihai olarak değerli olduğu sorusuna eşdeğerdir. Pritchard bu savını şöyle bir senaryo üzerinden desteklemeye çalışır:

Farz edin ki, biri henüz belirlenmemiş bir önermeyi bilmek ile bu önermeye ilişkin bilgi için yetersiz olan bir epistemik duruma sahip olmak arasında bir seçimle karşılaşılıyor. Dahası, başlangıçta hangisi seçilirse seçilsin, pratik bakımdan herhangi bir zararı ya da faydası olmayacağı ileri sürülüyor. Yine de makul olan bilgiyi seçmek değil midir? Bu doğruysa, bilginin değeri sadece daha fazla pratik değeri olduğundan dolayı değildir. Buna karşılık, bilgi, diğer epistemik statülerin aksine, kendinde değerli bir tür şeydir: bilgi enstrümantal olmayan bir değere sahiptir yani nihai olarak değerlidir.²¹²

Yukarıdaki senaryodan hareketle bilginin ayrıcalıklı değerine ilişkin tatmin edici bir açıklamanın bilginin niçin nihai bir değere sahip olduğunu ortaya koyması gerektiğini kabul etsek bile, Pritchard'ın bilginin değerine ilişkin şüpheli sonucu tartışmaya açıktır. Bunu daha net bir şekilde görebilmek için, şimdi Pritchard'ın argümanını ele alalım:

bunun (*erdem epistemolojisinin*) bilginin ayrıcalıklı değerine ilişkin tek mevcut makul yaklaşım (üçüncül değer problemini çözebilen bir yaklaşım) olduğu göz önünde bulundurulursa, bu yaklaşımın başarısız olması, üçüncül değer problemine geçerli bir yanıt olmadığı anlamına gelir²¹³

Bilginin nihai değerinin güçlü erdem epistemik savunmasının başarısızlığı, bizi bilginin değerli olduğu kabulünü tekrar gözden geçirmeye iter. Bilgiye bu şekilde değer vermekte haklı mıyız? Değer sorunu üzerine yeniden düşünmenin, bize bu sorunun yanıtının sonuç olarak "hayır" olduğunu gösterdiğini düşünmeye meyilliyim.²¹⁴

Pritchard, üçüncül değer problemini çözebilme potansiyeline sahip tek bilgi kuramının yani erdem epistemolojisinin başarısızlığından hareketle, söz konusu probleme yönelik mevcut

²¹² D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 88.

²¹³ Buradaki vurgu yazara aittir. Bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2008, s. 331.

²¹⁴ D. Pritchard, *age.*, 2016, s. 126.

bir çözüm olmadığı çıkarımında bulunuyor.²¹⁵ Diyelim ki, erdem epistemolojisi üçüncül değer problemini çözmede, Pritchard'ın iddia ettiği gibi, başarısızdır.²¹⁶ Bu sonuç, en fazla üçüncül değer problemini çözebilen bir bilgi kuramının bulunmadığına işaret eder. Kaldı ki, bu da bilginin doğasına dayalı çözüm anlayışının değer meselesine yönelik başarılı bir yaklaşım olmadığına işaret eder. Buradan hareketle, sadece bilginin ayrıcalıklı değerini açıklamak için farklı alternatif stratejilere gereksinim olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Eğer böyle alternatif bir strateji mevcut değilse, o zaman bilgi hakkındaki üçüncül değer meselesinin üstesinden gelmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Ancak o zaman, bilgi hakkındaki pre-teorik kabulün yanlış olduğu sonucunu haklılandırıp, bilgiye hatalı bir şekilde atfedilen bu değer başka bir statüye ait olup olmadığını soruşturabiliriz. Fakat, ne Kvanvig'in ne de Pritchard'ın değer meselesinin çözümü için anlamaya yönelmeyi teşvik edici argümanları yeterince ikna edicidir. Bu durumda, Kvanvig'in ve Pritchard'ın anlamının değerine ilişkin argümanları için ne söyleyebiliriz? Bu, tartışmamızın bir sonraki kısmının konusunu oluşturmaktadır.

4.2. Anlama ve Değeri

Kvanvig'in ve Pritchard'ın S1'e yönelik argümanları ile ilgili endişeleri bir kenara bırakırsak, S2 hakkında ne söyleyebiliriz? S2 yani anlamının ayrıcalıklı bir değere sahip olduğu savı doğru mudur? Eğer öyleyse, niçin? Bu sorulara yanıt bulabilmek için, öncelikle Kvanvig'in ve Pritchard'ın S2'yi nasıl yorumladıklarını ve onu desteklemek adına ortaya koydukları argümanları ele alıp incelemek önemlidir.

Kvanvig ve Pritchard ayrıcalıklı değere sahip olan epistemik statünün anlama olduğu konusunda hemfikir olmalarına rağmen, ikisinin çözümünde S2'nin kapsamı ilgilendikleri anlama türüne bağlı olarak farklılık gösterir. Kvanvig, nesnel anlama (*objectual understanding*) olarak adlandırdığı anlama türüyle ilgilenir²¹⁷ ve onu şöyle tanımlar:

²¹⁵ Kısaca tekrar edecek olursak, erdem epistemolojisine göre, bilgi bilişsel bir kazanımdır (entelektüel erdeme dayalı doğru inanç). Kazanımlar genel olarak nihai değere sahip oldukları için, bilgi de nihai bir değere sahiptir. Pritchard bilginin bilişsel bir kazanım olmadığını karşıt örnekler üzerinden göstererek, bu sonucu reddeder.

²¹⁶ Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Pritchard'ın niçin erdem epistemolojisini üçüncül değer problemine yönelik mevcut tek makul yaklaşım olarak kabul ettiği de hiç açık değildir. Bunun için bir gerekçe ortaya koymaz.

²¹⁷ Kvanvig'in epistemolojik olarak öneme sahip olarak gördüğü bir diğer anlama türü ise, önermesel anlamadır (*propositional understanding/understanding-that*) (bkz. Jonathan Kvanvig, "The Value of Understanding",

“[A]nlama, gramer olarak başkanlığı ya da başkanı ya da siyaseti anlamada olduğu gibi bir nesne tarafından takip edilir”.²¹⁸ Diğer bir deyişle, nesnel anlama S gibi bir öznenin bir konuya, olaya ya da bir malumat kümesine ilişkin anlayışına karşılık gelir ve “S, ψ 'yi anlar” (*S understands ψ*) gramatik formuna sahiptir.²¹⁹ Örneğin, ‘Ali kuantum fiziğini anlar’ ya da ‘Deniz Fransız Devrimi’ni anlar’. Kvanvig’in görüşünün merkezini oluşturan bu anlama türüne bağlı olarak, S₂’nin kapsamı şu şekilde sınırlandırılabilir:

S_{2k}: Nesnel anlama, ayrıcalıklı bir değere sahiptir.

Öte yandan, Pritchard nedensel anlama ya da atomistik anlama üzerine yoğunlaşır. Bu anlama türü, “S, γ ’nin neden olduğunu anlar” şeklinde ifade edilir. Örneğin, ‘Ahmet vazonun neden kırıldığını anlar’ ya da ‘Ayşe televizyonun neden çalışmadığını anlar’. Buna göre, Pritchard’ın S₂’si de şu şekilde okunur:

S_{2p}: Nedensel anlama ayrıcalıklı bir değere sahiptir.

Pritchard’ın ayrıcalıklı değerden nihai değere sahip olmayı kastettiği göz önünde bulundurulursa, S_{2p}’ye ilişkin tatmin edici bir açıklama anlamının niçin nihai bakımdan değerli olduğunu ortaya koymalıdır. Bu soru, anlama için üçüncül değer problemini ifade eder. Buna göre, S_{2p} yeniden şöyle karakterize edilebilir:

S_{2p}: Nedensel anlama nihai olarak değerlidir.

Öte yandan, Kvanvig’in ikincil değer problemi temelinde S_{2k} da anlamının niçin bileşenlerinin herhangi bir alt kümesinden daha değerli olduğuna ilişkin bir açıklama talep eder:

S_{2k}: Nesnel anlama bileşenlerinin herhangi bir alt kümesinden daha değerlidir.

Epistemic Value içinde, (eds.) Adrian Haddock, Alan Millar ve Duncan Pritchard, Oxford, 2009, s. 96). Bu tür anlama adından da anlaşılacağı üzere, bir önermeye ilişkin anlamadır. Örneğin, Ali başkanlık seçiminin Kasım’da olduğunu anlar (*Ali understands that the presidential election is in November*). Önermesel anlamaya ilişkin daha detaylı bir sunum ve tartışma için, bkz. Catherine Elgin, “Understanding”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2017, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/understanding/v-1>; Emma Gordon, “Is There Propositional Understanding?”, *Logos and Episteme*, 3/2, 2012, ss. 181-192. Bu anlama türü de beraberinde önemli soruları getirmesine rağmen, değer sorunu kapsamında burada ele alınmayacaktır.

²¹⁸ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 191. Ayrıca, bkz. J. Kvanvig, *agm.*, 2009, s. 96.

²¹⁹ Nesnel anlama, Pritchard’ın terminolojisinde holistik/bütünsel anlamaya (*holistic understanding*) denk gelir. Söz konusu anlama türü, belirli bir konuya ya da alana ilişkin (doğru) inançlar ağından oluştuğu için, holistik vurgusu yerinde bir vurgu olarak gözükmektedir (bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 34).

Peki ama, Kvanvig S_{2k}'yi, Pritchard da S_{2p}'yi nasıl temellendirir? Her ikisi de anlamamanın doğasına başvurarak ilgili anlama türünün üstün değerini açıklamaya çalışırlar. Anlamamanın doğasını ortaya koymanın en basit yolu da, onunla bilgi arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusunu ele alıp yanıtlamaktır. Kvanvig ve Pritchard da bu türden bir yaklaşım izlerler. Kvanvig, bu yaklaşımı şöyle ifade eder:

Anlamamanın doğasına ilişkin yeterli bir teori sunacağım ki böylece onun değeri hakkında bir açıklama ortaya koyabilelim. [...] Anlamamanın doğasına çoğu zaman değinilmemesine karşın, yine de bilgi ve anlamamanın genellikle açık ve yakın bir bağlantıya sahip olduğu varsayılır, çünkü genel varsayım teorik türden anlamamanın bir bilgi türü olduğu şeklindedir. [...] Bu varsayımı sorgulayarak, anlamayla ilgili tartışmaya başlayacağım.²²⁰

Benzer şekilde, Pritchard da şöyle der:

[E]pistemoloji dışındaki fikir birliği, anlamamanın bir bilgi türü olduğudur. [...] anlama ile bilgi arasındaki ilişkiyi netleştirdiğimizde, epistemik değer probleminin üstesinden gelmede ilerleme kaydedebiliriz.²²¹

Anlama ve bilgi arasındaki ilişki konusunda hem Kvanvig hem de Pritchard indirgemeci-karşıtı²²² bir tutum sergilerler ve yaygın olarak benimsenen şu genel kabulü reddederler:

A: Anlama bir tür bilgidir.

Eğer A doğru ise, o zaman Kvanvig ve Pritchard'ın değer meselesinin çözümü için anlamaya yönelmesi tamamıyla gereksiz bir girişim olacaktır. Çünkü bilginin değerini açıklamada karşılaşılan güçlükler anlamamanın değeri için de ciddi bir tehdit teşkil edecektir ve hatta anlamamanın da, tıpkı bilgi gibi, ayrıcalıklı bir değere sahip olmadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Pritchard bu güçlüğü şöyle özetler:

Biri anlamamanın —en azından burada odak noktamız olan türün— nedensel bilgiden başka bir şey olmadığını düşünebilir. Yani, evimin neden yandığını anlamak sadece evimin neden yandığını bilmektir ve evimin neden yandığını bilmek sadece evimin (diyelim ki) hatalı elektrik bağlantısı yüzünden yandığını bilmektir. Eğer bu doğruysa, ve çoğu kişi öyle düşünüyor, o zaman anlama her halükârda önermesel bilgiye dönüşür ve böylece bilgi ayrıcalıklı bir değere sahip olmadığı takdirde, (en azından bazı ilave argümanlar zarfında) anlama da ayrıcalıklı bir değere sahip değildir.²²³

²²⁰ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 188.

²²¹ Duncan Pritchard, "Understanding", *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations* içinde, (eds.) Alan Millar, Adrian Haddock ve Duncan Pritchard, Oxford, 2010, ss. 74-5.

²²² Paulina Sliwa, "Understanding and Knowing", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 115, 2015, s. 58.

²²³ D. Pritchard, *agm.*, 2008, s. 332.

Kvanvig de bu olası tehdidin farkındadır ve dolayısıyla anlamının bilgi olup olmadığı meselesi onun da hesaplaşması gereken bir meseledir.²²⁴ Bu durumda, öncelikli ele alınması gereken soru anlamayı bilgiden ayırt eden unsur ya da unsurların ne olduğu sorusudur. Kvanvig'in bu soruya yanıtı ile devam edelim.

4.2.1. Kvanvig'de Anlama ve Bilgi İlişkisi

Kvanvig, doğruluk dışında bilgi için gerekli olan bir özelliğe başvurup, bu özellik olmasa bile anlamının var olabileceğini savunan indirgemecilik-karşıtı bir argüman ortaya koyar. Bu argümana göre, (i) bilgi, “inanca ilişkin nedenler ile inancın doğruluğu arasındaki bağlantı ile ilgili rastlantısallığın olmamasını” gerektirir;²²⁵ (ii) anlama “inanca ilişkin nedenler ile inancın doğruluğu arasındaki bağlantı ile ilgili rastlantısallığın olmamasını” gerektirmez; öyleyse (iii) anlama bir tür bilgi değildir.²²⁶ (i) no’lu öncül, bilgi üzerindeki Gettier koşulunun bir ifadesidir. Bu koşul, bilginin varlığı için bir tehdit unsuru oluşturan epistemik şans faktörünü elimine etmeyi amaçlar. Kvanvig, (ii)’de ifade edildiği üzere, anlamının bu türden bir anti-Gettier koşul gerektirmediğini ileri sürer. Eğer bu doğruysa, (ii) bilgiye ilişkin değer meselesinde bir tehdit unsuru oluşturan ad hoc ya da hileli koşul güçlüğüne anlamının değeri için bir zorluk oluşturmayacağı anlamına gelir:

anlamının değeri, Gettier problemini ortadan kaldırmak için tasarlanan önerilere özgü olan ad hoc ve hile dolay reddedilme korkusu olmadan açıklanabilir. [...] bilgi, Gettier problemi nedeniyle burada tartışılan değerden yoksundur; anlama değildir, çünkü, biri şans eseri anlamaya sahip olabilir.²²⁷

Kvanvig, anlamının epistemik şans ile uyumlu olduğunu ve böylece (ii) no’lu öncülü şöyle bir senaryo ile destekler:

Komançiler: Ali’nin Komançi kabilesiyle ilgili bir kitap okuduğunu ve böylece Komançi hakkında bir inanç seti edindiği bir durumu düşünün. Diyelim ki, böyle bir durumda, Ali “17. yüzyılın sonlarından 19. yüzyılın sonlarına kadar Kuzey Amerika’nın Güney vadileri üzerindeki Komançi hakimiyetine ilişkin tarihsel bir anlamaya” sahip olur. Ali’nin kitaba

²²⁴ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 194.

²²⁵ J. Kvanvig, *agm.*, 2009, s. 97. Kvanvig, bu koşulu kimi zaman “zihin ve dünya arasında rastlantısal olmayan (*nonaccidental*) bağlantılar” olarak da ifade eder (bkz, J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 197).

²²⁶ Kvanvig’e göre, anlamının bir tür bilgi olması için, “eş anlamlılığın zorunlu kıldığı iki yönlü gerektirimin (*the two-way entailment*)” sağlanmasına ihtiyaç yoktur. İndirgemeci görüşün doğru olması için, anlamının bilgiyi gerektirmesi yeterlidir. Bu nedenle, Kvanvig sadece bilginin anlama için gerekli olup olmadığı sorusuna odaklanır (bkz. J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 191).

²²⁷ J. Kvanvig, *agm.*, 2009, s. 104.

dayalı edindiği ilgili inanç sınıfında hiçbir yanlışın olmadığını ve aynı zamanda onun doğruyu ifade ettiğine güvenle inanarak ilgili tüm sorulara doğru cevap verebileceğini varsayalım.²²⁸

Kvanvig'e göre, Ali'nin inançları normalde bir bilgi durumudur, ancak bu inançlar bilgi statüsü kazanmayabilirlerdi. Şöyle ki,

diyelim ki Ali'nin aldığı kitap hatalar içermese de, bu konudaki diğer kitapların çoğu hatalarla doludur. Eğer onun yerine bu diğer kitaplardan birini almış olsaydı (ve hepsinin kolayca ulaşabilecek bir yerde olduğunu düşünelim), Ali'nin Komançiler hakkındaki inançları neredeyse tamamen yanlış olurdu.²²⁹

Kvanvig, bu durumun Gettier literatüründeki standart örneklerle, özellikle de maket ahır örneğine, yapısal olarak benzediğini söyler.²³⁰ Öyle ki, Ali'nin Komançiler egemenliğine ilişkin inançlarının doğrulukla bağlantısı tamamen tesadüfidir. Böyle bir durumda, Ali'nin bilgiye sahip olduğu söylenemez. Çünkü şans faktörü bilginin oluşumunu engeller. Buna karşın, eldeki bir inanç setinin şans eseri mi doğru olup olmadığını, anlama üzerinde bir etkisi yoktur. Kvanvig'in kendi ifadesiyle,

anlama, bilgi için çok önemli olabilecek etiyolojik hususları dikkate almaz. Anlama konusunda ayırt edici olan, doğruluk koşulu sağlandıktan sonra, zihne içsel olmasıdır. Anlama için önemli olan bir inanç kümesindeki açıklayıcı ya da bağdaşım ilişkilerinin içsel görülmesi ya da kavranmasıdır.²³¹

Bu pasaja göre, Ali'nin Komançiler hakkındaki inanç seti şans eseri doğru olsa bile, onun ilgili inançların birbiriyle olan bağlantısını kavraması anlamaya sahip olması yeterlidir. Dolayısıyla, anlama, bilginin aksine, bir anti-Gettier koşulu ya da etiyolojik bir sınırlandırmayı gerektirmez. Anlama, Kvanvig'in ifadesiyle, şans ile uyumludur ve bu da anlamamanın bilgidен farklı olduğunu gösterir.

Pritchard, anlamamanın şans ile uyumu konusunda Kvanvig'e katılsa da, bu uyumun ve dolayısıyla Kvanvig'in argümanının başarısının söz konusu şansın türüne bağlı olduğunu ileri sürer.²³² Epistemik şans ya müdahaleci ya da çevresel olabilir. Pritchard'a göre, bilginin varlığını tehdit eden bu iki şans türünün anlamayla ilişkisi birbirinden farklıdır. Eğer şans

²²⁸ Bu açıklama, Gordon'un Kvanvig'in örneğine ilişkin sunumundan adapte edilmiştir (bkz. Emma Gordon, "Understanding in Epistemology", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2017, <https://iep.utm.edu/understa/>). Benzer bir sunum için, ayrıca bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 77.

²²⁹ Burada Grimm'in Kvanvig'in Gettier uyarlamasına ilişkin sunumu kullanılmıştır (bkz. S. Grimm, *agm.*, 2006, s. 519).

²³⁰ Bkz. J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 198.

²³¹ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 198.

²³² Benzer bir eleştiri için, ayrıca bkz. S. Grimm, *agm.*, 2006, ss. 522-530.

müdahaleci ise, anlamayı da tıpkı bilgi gibi engeller. Buna karşın, çevresel şans anlama üzerinde bir tehdit oluşturmaz. Bu, Kvanvig'in argümanı için önemlidir. Çünkü Kvanvig'in istediği sonucu inşa edebilmesi, şanstın ne kastettiğine bağlıdır. Pritchard, bunu ortaya koymak için Kvanvig'in Komançiler örneğinin biri müdahaleci diğeri de çevresel şans olmak üzere iki versiyonunu sunar:

Komançiler₁: Diyelim ki özne Komançiler hakkındaki inançlarını tamamen söylentilere dayalı bir kitabı okuyarak oluşturur. Ne var ki, şans eseri, yazarın kitapta yazdıkları doğrudur.

Komançiler₂: Diyelim ki özne Komançiler ile ilgili söylentiler ve temelsiz varsayımlarla dolu kaynakların bulunduğu bir raftaki tek güvenilir kaynağı tesadüfen seçerek konuyla ilgili doğru inançlar oluşturur.²³³

Komançiler₁, öznenin inançlarının güvenilir olmayan bir kaynağa dayandığı Gettier-tarzı bir durumdur. Pritchard, şansın müdahaleci bir rol oynadığı bu durumda öznenin epistemik statüsüne ilişkin şu tespitte bulunur: özne Komançiler hakkında ne bilgiye ne de anlamaya sahiptir.²³⁴ Yani, müdahaleci şans hem bilgiyle hem de anlamayla uyumlu değildir. Öte yandan, *Komançiler₂* kaynağın güvenilir olduğu fakat öznenin epistemik olarak kötü bir ortamda bulunduğu bir durumdur. Dikkat edecek olursak, bu durum Kvanvig'in tasarladığı senaryoyla aynıdır. Çevresel şansın yer aldığı bu durum için, Pritchard şu sonuca varır: özne Komançiler hakkında bilgiye sahip değildir; fakat Komançiler'e ilişkin anlamaya sahiptir.²³⁵ Bu bağlamda, Pritchard söz konusu duruma ilişkin Kvanvig ile aynı tespitte bulunur, fakat tek fark ve Kvanvig'in temel hatası öznenin ne tür bir epistemik şans ile karşılaştığı konusunda yeterince açık olmamasıdır. Pritchard'ın ifadesiyle, Kvanvig anlamının şans ile uyumlu olduğu konusunda haklıdır ancak "anlamının bilgiyi tehdit eden epistemik şansın bütün türleriyle uyumlu olduğunu düşünmede hatalıdır".²³⁶ Ona göre, anlama sadece çevresel

²³³ Benzer bir sunum için, bkz. E. Gordon, *agm.*, 2017.

²³⁴ Grimm de bu duruma ilişkin benzer bir yargıda bulunur (bkz. S. Grimm, *agm.*, 2006, ss. 525-6; Kareem Khalifa, "Understanding, Knowledge and Scientific Antirealism", *Grazer Philosophische Studien*, 83/1, 2011, s. 97).

²³⁵ Grimm, öznenin anlamaya sahip olduğu konusunda Pritchard ile hemfikirdir. Ancak, Grimm Pritchard'ın aksine çevresel şans durumlarının bilginin varlığı için bir tehdit oluşturmadığını düşünür. Ona göre, çevresel şans durumlarında özne hem bilgiye hem de anlamaya sahiptir (bkz. S. Grimm, *agm.*, 2006, ss. 528-9).

²³⁶ D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 80.

şans ile uyumludur ki, bu da Kvanvig'in istediği sonucu yani anlamının bilgiden farklı olduğu sonucunu elde edebilmesi için yeterlidir.²³⁷

Anlamının çevresel şans ile uyumlu olması Kvanvig'in indirgemecilik karşıtı sonucu için yeterli olabilir. Ancak Kvanvig için buradaki asıl güçlük şudur. Diyelim ki Pritchard'ın dediği gibi eldeki bir inancın şans eseri doğru olabileceği iki farklı yol bulunmaktadır. Eğer öyleyse, o zaman anlamının doğasına ilişkin herhangi bir açıklama, müdahaleci şans durumlarının önünü kesmek için ilgili bir koşula ihtiyaç duyacaktır. Çünkü, Pritchard'ın da belirttiği üzere, bu tür durumlar bilginin yanısıra anlamayı da tehdit eder. Fakat, böyle bir koşul anlamının değerinin bilginin karşılaştığı ad hoc sorunuyla karşı karşıya kalması demektir ki, bu da Kvanvig'in revizyonist çözümünü tehlikeye sokar. Bu noktada, yanıtlanması gereken soru, neden müdahaleci şansın çevresel şansın aksine anlamının oluşumunu engellediğidir. Diğer bir deyişle, niçin anlama epistemik şansın bir türüyle uyumlu iken diğeriyle uyumlu değildir? Fakat, ne var ki, Pritchard bu önemli soruyu cevaplamaz.

4.2.2. Kvanvig'de Anlamının Değeri

Kvanvig'e göre, anlamının oluşumu için doğruluk ve içsel kavrama ya da görme şarttır. Bu bağlamda, anlamının değerinin de iki kaynağı vardır. Bunlardan biri, anlamayı oluşturan doğru inançlardır. Diğeri de, bu inançların içerikleri arasındaki tutarlık sağlayan bağlantıların içsel kavrayışıdır.²³⁸ Bu iki unsurun değerine dayalı bir çözümün S_{2k}'ya yönelik başarılı bir açıklama ortaya koyabilmesi ve değer sorununun üstesinden gelebilmesi, şu iki koşulun sağlanmasına bağlıdır:

(K1) Her iki unsur da bir değere sahip olmalıdır.

(K2) Her iki unsurun değeri birbirine indirgenemez olmalıdır.

K1'in önemi açıktır. Şöyle ki, bilginin doğası, Gettier sorununun da gösterdiği üzere, herhangi bir ek değer katmayan bileşenleri içerir. Bu nedenle, bilginin sahip olduğu değer

²³⁷ Pritchard'ın anlamının sadece belli bir tür şans ile uyumlu olduğu görüşü, *ılımlı uyumculuk (moderate compatibilism)* olarak da bilinir (bkz. D. Pritchard, J. Turri ve J. A. Carter, *agm.*).

²³⁸ Benzer bir sunum için, bkz. Catherine Z. Elgin, "Is Understanding Factive?", *Epistemic Value* içinde, (eds.) Adrian Haddock, Alan Millar ve Duncan Pritchard, Oxford, 2009, s. 323; Timothy Perrine, "On Some Arguments for Epistemic Value Pluralism", *Logos & Episteme*, 11/1, 2020, s. 80.

bilginin bir parçasının değerine eşdeğerdir. Anlamanın da benzer bir soruna kapalı olması için, anlamanın bileşenlerinin her biri bir değere sahip olmalı ve anlamaya bir değer eklemelidir. Bu noktada, K2 devreye girer. Anlamanın ayrıcalıklı bir değere sahip olabilmesi için, bileşenlerinin her birinin bir değere sahip olması yetmez. Bununla birlikte, bu bileşenlerin değerinin birbirinden bağımsız olması da gerekir. Çünkü gölgeleme probleminden çıkarılacak bir ders varsa, o da şudur: Eğer X sadece Y'ye aracı olduğu için enstrümantal bir değere sahipse, X'in değeri Y'nin değeri ile birleştiğinde gölgelenir. Bu bağlamda, anlama için gerekli olan iki koşulun yani doğruluk ve kavrama koşullarının değeri birbirinden bağımsız olmalıdır. Eğer bu koşullardan birinin değeri diğerinin değerine indirgenirse, o zaman anlamanın üstün değeri açıklanamaz. Peki öyleyse, söz konusu koşullar ne tür bir değere sahiptir? Niçin doğruluk ve kavrama değerlidir? Bu sorulara yanıt verebilmek için, öncelikle Kvanvig'in anlama için gerekli gördüğü bu koşulları nasıl karakterize ettiğine değinmek önemlidir.

4.2.2.1. Anlama ve Doğruluk

Bilginin genellikle doğruluğu gerektirdiği kabul edilir. Yani, S öznesi p'yi ancak p doğruysa bilebilir. Diğer bir deyişle, eğer p yanlışsa, S p'yi bilemez. Kvanvig, anlamanın da, tıpkı bilgi gibi, doğruluk koşulunu gerektirdiğini düşünür:

Örneğin, siyaseti anlamak onun hakkında inançlara sahip olmak demektir ve bu nesnel anlayış [...] bu inançların doğru olmasını gerektirir.²³⁹

Öyleyse, S öznesinin ψ konusunu anlaması için, S'nin ψ hakkında doğru inançlara sahip olması şarttır. Bununla birlikte, Kvanvig'e göre anlamayı oluşturan inançların hepsinin doğru olması zorunlu değildir. Diyelim ki S'nin ψ hakkındaki bazı inançları yanlıştır. Bu durumda, S'nin ψ 'ye ilişkin anlayışı daha az olabilir ancak yok olmaz. Yani, anlama bazı yanlış inançlara müsaade edebilir. Bu bağlamda, anlama ve doğruluk ilişkisi, bilgi durumlarında olduğu gibi, ya hep ya hiç meselesi şeklinde değildir. Kvanvig'in kısmi-doğruculuk olarak da adlandırılan bu görüşü şöyle ifade edilebilir:

²³⁹ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 191.

S, ψ 'yi ancak (i) S'nin ψ ile ilgili tüm merkezi inançları doğruysa ve (ii) yanlış olan inançlar çevresel ise anlar.²⁴⁰

Anlama üzerindeki doğruluk koşulunu merkezi inançlarla sınırlamak bir inancın hangi durumda merkezi ya da çevresel olduğuna dair bir belirlenimi gerekli kılar. Yani, kısmi-doğruculuk görüşü çevresel inançları merkezi inançlardan ve ayrıca eldeki konuyla hiçbir ilgisi bulunmayan inançlardan ayırt etmek için bir kritere ya da kriterlere ihtiyaç duyar. Ancak, Kvanvig ne inançların türünü belirlemek için böyle bir kriter sunar ne de bir tanım ortaya koyar. Bu da hiç kuşkusuz Kvanvig'in yaklaşımındaki ciddi bir eksiklik.²⁴¹ Bu eksikliğin nasıl giderilebileceği özünde tartışmaya değer bir mesele olmakla birlikte, burada değer sorunu açısından daha önemli olan konu anlamamanın kısmi-doğru olup olmadığıdır.²⁴² Eğer kısmi-doğruluk sınırlaması yanlış ise, o zaman Kvanvig anlamamanın değerini doğruluğun değerine başvurarak açıklayamaz. Riggs de, Kvanvig'in doğruluk koşuluna karşı böyle bir tepki gösterir. Ona göre, öznenin merkezi inançları yanlış olduğu halde anlamaya sahip olduğu durumlar mevcuttur. Bu türden durumların varlığı da, Kvanvig'in doğruluk sınırlamasının yeterince geniş kapsamlı olmadığını gösterir. Riggs'in eleştirisi şöyle bir senaryo üzerine kuruludur:

Diyelim ki karımı anlıyorum. Onun çok farklı durumlarda davranışını güvenilir bir şekilde tahmin edebilir; onun geçmişi ve mevcut eğilimleri hakkında birçok gerçeğe sahibimdir. Onun geçmişiyle ilgili inançlarımda, onun 3 yaşındayken travmatik bir tekne kazası geçirmesi vardır ki, bu onun deniz seyahati yapmak istememesiyle sonuçlanır. Onun korkusunu yenmek için ömür boyu süren girişimleri defalarca başarısız olmuştur ve tüm bunlar benim hepsine tanık olduğum ve bunların onun karakterini nasıl etkilediğine ilişkin derin bir kavrayışa sahip olduğum belirli ölçüde suçluluk, acı ve utanmaya neden olmuştur. Fakat, aslında, o hiç tekne kazası geçirmemiştir. Buna karşılık, onun ailesi, o iki (üç değil) yaşındayken Meksika'da tatil yaparlarken, ihmalkâr bir şekilde onun uzaklaşmasına izin vermişler ve o da iskeleden denize düşmüş. Onun yaşı ilerledikçe, ailesi sonuçta ortaya çıkan psikolojik hasardan dolayı kendilerini suçlu göstermeyen 'bir tekne kazası' uydurarak, onun su korkusunu açıklamışlardır.²⁴³

Riggs'e göre, (i) kendisinin eşinin tekne kazasına ilişkin inancı yanlıştır; ancak (ii) bu inanç, kendisinin "eşinin geçmişine, deneyimine ve kişiliğine dair anlayışında" merkezidir.²⁴⁴

²⁴⁰ Benzer bir görüş için, bkz. Moti Mizrahi, "Idealizations and Scientific understanding", *Philosophical Studies*, 160, 2012, ss. 237-252.

²⁴¹ Aslına bakılırsa, Kvanvig'in kendisi de bu problemin farkındadır (bkz. J. Kvanvig, *agm.*, 2009, s. 341).

²⁴² Gordon, örneğin, bir inancın merkezi olup olmadığını, "bu inancın öngörülebilir bulunma ve malumatı kullanma becerimiz açısından önemli olup olmadığını" sorarak göstermeye çalışır (bkz. Emma C. Gordon, "Elgin on Understanding: How Does It Involve Know-How, Endorsement and Factivity?", *Synthese*, 2019, s. 10).

²⁴³ W. Riggs, *agm.*, 2009, s. 335.

²⁴⁴ W. Riggs, *agm.*, 2009, s. 335.

Öyleyse, Kvanvig'in görüşüne göre, Riggs'in karısı hakkında anlamaya sahip olduğunu söylemek güçtür. Çünkü, yanlış olan inanç çevresel değil, merkezi inanç statüsündedir. Fakat, Riggs yine de kendisinin karısının su korkusunun kaynağı hakkındaki yanlış inancının onu anlamasına engel olmadığını düşünür.²⁴⁵ Riggs açık bir şekilde “doğruluktan önemli bir sapmanın bile yüksek derece bir anlamıyla uyumlu olduğunu” söyler ve yukarıdaki örnek de bunun bir kanıtıdır.²⁴⁶ Bu bağlamda, Riggs ve Kvanvig arasındaki temel anlaşmazlık, anlamamanın yanlış inançlara ne ölçüde müsaade edip etmeyeceği üzerinedir. Riggs, Kvanvig'in doğruluk sınırlamasının oldukça dar kapsamlı olduğunu ve dolayısıyla kendi senaryosu gibi durumları açıklayabilmek için daha da zayıflatılması gerektiğini ileri sürer.

Kvanvig, Riggs'i anlamamanın nesnesi konusunda yeterince açık olmamakla eleştirir ve şöyle yazar:

O (Riggs), karısını anladığını iddia ediyor, ancak örneğe baktığımızda, bana onun anlamasının objesi karısının psikolojik yapısı gibi görünmektedir. O, onun (karısının) ruh halini, korkularını, güdülerini, nasıl düşündüğünü, ilgi alanlarının neler olduğunu ve benzeriyi anlar. Böyle bir anlayış için, onun bu özelliklere tam olarak nasıl sahip olduğu merkezi bir malumat değildir. Eğer anlama iddiası karısının yaşam öyküsüyle, onun geçmişiyile ilgili bir iddia olsaydı, anlatının bu atfı desteklemediğini söylemeye meyilliyim, çünkü onun hayatında önemli bir olay gibi görünen şey yanlış anlaşılıyor. Ancak, belki de değil, çünkü onun ruhsal karakterinin temel bir özelliğine neden olan şeyin onun hayat hikayesi açısından merkezi olması gerekmez. Durumun bu olmadığını sanıyorum, çünkü herhangi bir düzgün biyografinin onun söz konusu korkuya nasıl sahip olduğunun bir açıklamasını gerektirir. Her halükârda, anlama atfını bir kez netleştirdiğimizde, Riggs'in karısı hakkındaki bazı merkezi biyografik doğrulara ilişkin iyi bir kavrayışa sahip olmasa da, karısının psikolojik yapısını anladığını doğru bir şekilde söyleyebiliriz.²⁴⁷

Kvanvig, Riggs'in örneğine ilişkin belirsizlik eleştirisinde haklı olsa da, belirsiz olan anlamamanın objesinden ziyade söz konusu inancın niçin merkezi inanç sayılması gerektiğidir ki, bu mesele de yine merkezi inançlar ve çevresel inançlar arasındaki ayrımın ne olduğunun ifade edilmemesiyle ilgilidir. Riggs, başlangıçta eşini anladığını ifade eder. Ancak, daha sonra bunu daha açık hale getirerek, “eşinin geçmişini, deneyimini ve kişiliğini” anlama olarak karakterize eder. Yani, Riggs'e göre, eşini anlamak, onun “geçmişini, deneyimini ve kişiliğini” anlamaktır. Söz konusu yanlış inanç da bu anlamaya ilişkin merkezi inanç statüsündedir. Kaldı ki, Kvanvig'in iddia ettiği gibi, Riggs'in örneğinde anlamamanın objesi

²⁴⁵ Riggs, karısı hakkında nesnesel anlayışa sahip olduğunu düşünse de, onun karısının neden su fobisi olduğuna ilişkin nedensel anlamadan yoksun olduğu söylenebilir. Çünkü onun söz konusu fobinin nedeni hakkındaki inancı yanlıştır.

²⁴⁶ W. Riggs, *agm.*, 2009, s. 336.

²⁴⁷ J. Kvanvig, *agm.*, 2009, s. 341.

onun eşinin psikolojik yapısı olsa bile, Kvanvig'in eldeki inancın bu anlamada merkezi olmadığı düşüncesi tartışmaya açıktır. Aslına bakılırsa, bu inancın söz konusu anlama için merkezi olduğu görüşü daha makul gözükmemektedir. Ancak, hiç kuşkusuz, bu tartışmanın nihai bir sonuca varabilmesi için, merkezi inancın ne olduğuna dair daha detaylı ve net bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Riggs'in eleştirisi de esas olarak bu yüzden bir güçlük karşılı karşıya kalır. Çünkü Riggs eşinin su korkusunun nedeni hakkındaki inancının merkezi bir inanç olduğunu açıkça belirtse de, bu inancın niçin merkezi olarak nitelendirilmesi gerektiğine yönelik ne bir argüman ne de bir açıklama ortaya koyar. Böyle bir açıklama olmaksızın da, Riggs'in eleştirisinin sağlam bir temele dayandığını ve makul olduğunu söylemek pek de mümkün gözükmemektedir.

Fakat, yine de, Kvanvig'in kısmi doğruluk sınırlamasının anlamaya nasıl bir değer kattığı sorusu masadadır. Anlama bir inançlar setinden oluştuğu için, bu setteki inançların ne kadarının ya da hangilerinin doğru olup olmadığı, hiç kuşkusuz, anlamının değerini etkiler. Örneğin, A ve B iki epistemik özne olsun. A'nın araba motorlarına ilişkin anlayışı {b1, b2, b3, b4, b5} inanç setinden oluşmaktadır. Öte yandan, B'nin aynı konuya ilişkin anlayışı {c1,c2,c3,c4,c5} inanç setinden oluşsun. A'nın inanç setindeki tüm inançlar merkezi inanç ve doğru olsun. B'nin inanç setindeki inançlardan sadece biri merkezi, diğerleri çevresel olsun. Çevresel inançlardan bazıları doğru iken bazıları yanlıştır. Doğruluk değeri olarak A'nın anlayışının B'ninkinden daha değerli olduğunu söyleyebilir miyiz? Merkezi inançların doğruluk değeri ile çevresel inançların doğruluk değeri aynı mıdır? Eğer değilse, merkezi inançlar niçin doğruluk bakımından daha değerlidir? Kvanvig, ne yazık ki, bu sorulara bir yanıt vermez.

4.2.2.2. Anlama ve Kavrama

Kvanvig için, anlama için gerekli bir diğer unsur da inançlar arasındaki bağdaşım ilişkilerinin bir kavrayışıdır. Peki ama, böyle bir kavrayış neden değerlidir? Kvanvig'in argümanını biçimsel olarak şöyle ifade edebiliriz:

(K1) S'nin bağdaşım ilişkilerini kavraması, ona konuya ilişkin öznel bir gerekçelendirme sağlar.

(K2) Doğru inanç, enstrümantal olmayan epistemik bir değerdir.

(K3) Öznel gerekçelendirme, doğru inanca yönelik yönelimsel bir araçtır.

(K4) Eğer bir şey, bir amaca doğru yönelimsel bir araçsa, o zaman o şey dışsal olarak değerlidir.

(K5) O halde, öznel gerekçelendirme dışsal olarak değerlidir.

(K6) Dolayısıyla, S'nin bağdaşım ilişkilerini kavraması dışsal olarak değerlidir.

Kuşkusuz, bu argümanın kilit öncülleri K1, K3 ve K4'tür. K1 ile başlayalım. Bu öncüle ilişkin cevaplamamız gereken iki temel soru vardır: (i) öznel gerekçelendirme nedir? ve (ii) içsel kavrayış nasıl bu tür bir gerekçelendirme sağlar? Kvanvig, öznel gerekçelendirmeyi şöyle karakterize eder:

Öznel gerekçelendirme, insanların neyin doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin kendi sübjektif standartlarına dayanarak inanç oluşturdıklarında elde edilir.²⁴⁸

Peki ama, anlama için gerekli olan içsel kavrayış ile öznel gerekçelendirme nasıl ilişkilidir? Kvanvig bu ikisi arasındaki ilişkinin doğasını şöyle ortaya koyar:

Anlamanın içinde yer alan ayırt edici unsur, doğruluğun dışında, bağdaşım ilişkilerinin kavranması açısından anlaşılır. Bu anlamda, bağdaşım ilişkileri gerekçelendirmeye katkıda bulunur. Bu gerekçelendirme öznel, çünkü söz konusu kişi o bilgi yığını içindeki açıklayıcı ilişkileri doğru bir şekilde kavrayabilmek için, o bilgi yığını içindeki doğruluk izlerini kavramalıdır.²⁴⁹

Kvanvig'e göre, bağdaşım ilişkilerinin kavranması öznel gerekçelendirmeye katkıda bulunur. Bundan hareketle, Kvanvig bağdaşım ilişkilerini kavrayışın değerli olduğunu çünkü öznel gerekçelendirmenin değerli olduğunu savunur. Bu bağlamda, önce (4) no'lu öncülü açıklamamız faydalı olacaktır.

Kvanvig, gölgeleme problemiyle karşılaşmamak için gerekçelendirmenin değerinin doğruluğun değerinden enstrümantal olarak kaynaklanmaması gerektiğinin farkındadır. Bunun için, öznel gerekçelendirmenin enstrümantal bir değere sahip olmadığını göstermeye çalışır. Bu noktada, Kvanvig yönelimsel ve etkili araçlar arasında bir ayırım yapar. Yönelimsel araçlar, kabaca, belirli bir amaca yönelik öznenin gerçekleştirme gücüne sahip olduğu eylemlerdir; fakat bu türden araçlar belirlenen hedefi gerçekleştirmede başarısız

²⁴⁸ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 200.

²⁴⁹ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 202.

olabilirler. Buna karşın, etkili araçlar, adından da anlaşılacağı üzere, belirlenen hedefi başarılı bir şekilde gerçekleştirirler. Örneğin, bir çocuğun uçmak için kollarını çırparak balkondan atladığını düşünün. Çocuğun amacı uçmak olup, bu amacı gerçekleştirmek için balkondan atlaması ve kol çırpması onun gücünün yettiği bir şeydir. Ancak, açık olan bir şey var ki, o da söz konusu amacın başarılı bir şekilde gerçekleşmeyeceğidir.²⁵⁰ Dolayısıyla, bu durum yönelimsel araca bir örnektir. Peki, öznel gerekçelendirme niçin doğruluğa doğru yönelimsel bir araçtır? Yukarıda da ifade edildiği üzere, öznenin kendi standartlarına dayanarak oluşturduğu bir inanç öznel olarak gerekçelendirilmiş sayılır. Söz konusu standartlar doğruluğa ulaşmak için etkili bir araç olmasa bile, bunları takip etmek doğruluğa yönelimsel bir araç olur.²⁵¹ Etkili araçlar doğruluğu garanti ettikleri için enstrümantal olarak değerlidirler. Ancak, yönelimsel araçlar nesnel anlamda böyle bir olasılığı garanti edemezler. Bu araçlar sadece doğrulukla olan ilişkileri yüzünden dışsal, enstrümantal olmayan bir değere sahiptirler.²⁵² Eğer öznel gerekçelendirme yönelimsel bir araç olarak dışsal olarak değerliyse, o zaman böyle bir gerekçelendirme sağlayan içsel kavrayış da dışsal olarak değerlidir.

4.2.3. Pritchard'da Anlama ve Bilgi İlişkisi

Pritchard'a göre, anlama bilginin aksine *güçlü bilişsel bir kazanımdır*.²⁵³ Eğer bu doğruysa, anlama bir tür bilgi değildir ve anlama ayrıcalıklı bir değere sahiptir. Pritchard'ın argümanının merkezinde, erdem epistemolojisinin de temel kavramlarından biri olan kazanım kavramı bulunmaktadır. Bunun için, öncelikle kazanımın ne olduğunu yani kazanımın doğasını açıklayarak başlayalım.

4.2.3.1. Kazanımlar: Zayıf ve Güçlü Kazanımlar

Pritchard, kazanımları zayıf ve güçlü olmak üzere iki gruba ayırır ve şöyle tanımlar:

Zayıf Kazanım: Kazanım, hünere dayalı başarıdır.

²⁵⁰ Örnek, Riggs'ten alınmıştır (bkz. W. Riggs, *agm.*, 2002, s. 85).

²⁵¹ Bkz. Timothy Perrine, *agm.*, s. 81.

²⁵² J. Kvanvig, *age.*, 2003, ss. 63-4.

²⁵³ Duncan Pritchard, "Knowledge and Understanding", *Virtue Epistemology Naturalized* içinde, (ed.) Abrol Fairweather, Switzerland, 2014, s. 318; Duncan Pritchard, "Epistemic Paternalism and Epistemic Value", *Philosophical Inquiries*, 1/2, 2013, s. 25.

Güçlü Kazanım: Kazanım, hünere dayalı bir başarıdır ki, bu başarı ya (i) önemli düzeyde bir hünerin kullanımını ya da (ii) ciddi bir engelin aşılmasını içerir.²⁵⁴

Zayıf kazanım, erdem epistemolojisinin kazanım anlayışını ifade eder. Özellikle Greco, Riggs ve Turri gibi bilgi kuramcıları bu kavrama başvurarak bilginin doğasını ve değerini açıklamaya çalışırlar.²⁵⁵ Bir önceki bölümde ele aldığımız Sosa'nın ehil performansı da zayıf kazanımın bir örneğidir.²⁵⁶ Sosa'nın meşhur okçu örneğini ele alalım. Okçunun atışı hedefi vurursa, bu atış başarılıdır. Bu başarı okçunun kendi hünerinden kaynaklanırsa ehil bir performans ve dolayısıyla bir kazanım olur. Yani, kazanımın oluşumu için önemli olan öznenin başarısı ile hüneri arasında uygun bir bağın kurulmasıdır. Başarı, dışsal faktörler (örneğin, şans) yerine öznenin kendi hünerini sergilemesi nedeniyle elde edilmiş olmalıdır.

Pritchard'a göre, bu tanım oldukça geniş kapsamlı olduğu için olağan kazanım anlayışımızla örtüşmez ve kazanımların nihai bir değere sahip olduğu kabulüyle uyumlu değildir.²⁵⁷ Zayıf kazanımın karşılaştığı bu iki güçlük aslında birbiriyle yakından ilintilidir. Bunu daha iyi görebilmek için, öncelikle Pritchard'ın kolay kazanımlar problemi dediği problemin üzerinde durulması önemlidir. Pritchard, bu problemi şöyle bir örnekle açıklar:

Diyelim ki normal koşullarda kolumu kaldırdım. Burada açıkça benim açımdan başarılı bir eylem söz konusudur, çünkü yapmak istediğim ve aslında yaptığım bir şey vardır. Dahası, koşullar gerçekten normalse, bu başarının benim ilgili 'kol kaldırma' yetilerimi kullanmamdan kaynaklandığı düşüncesinde bir sorun olmamalıdır. Ancak doğal olarak bu koşullarda kol kaldırmaya bir kazanım diyebilir miyiz?²⁵⁸

Burada, öznenin hünerine dayalı bir başarı söz konusudur. Zayıf kazanım kapsamında, bu başarı aynı zamanda bir kazanım durumudur. Oysaki, Pritchard'ın da belirttiği üzere, birinin kolunu kaldırması gibi kolay başarıları gerçek bir kazanım olarak görmeyiz:

Kolay başarıları gerçek kazanımlar olarak saymamamızın nedeni, olağan kazanım anlayışımızın ya kayda değer bir seviyede hünerin kullanımını ya da en azından ilgili başarının önündeki önemli bir engelin aşılmasını içermesidir. Ancak, biraz önce tarif edilen türdeki kolay başarı durumlarında, bu iki unsurdan hiçbiri mevcut değildir.²⁵⁹

²⁵⁴ D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 70; D. Pritchard, *age.*, 2016, s. 133.

²⁵⁵ Bkz. J. Greco, *age.*, 2010; W. Riggs, *agm.*, 2002, ss. 79-96; J. Turri, *agm.*, 2016, ss. 124-34.

²⁵⁶ Sosa'nın performans normatifiği çerçevesinde, eldeki bir performans amacını gerçekleştirmişse başarılı, öznenin yetkinliğini sergilerse hünerli ve öznenin yetkinliğinden dolayı başarılıysa ehil bir performanstır.

²⁵⁷ Duncan Pritchard, "Achievements, Luck and Value", *Think*, 9/25, 2010, s. 22; D. Pritchard, *agm.*, 2010, ss. 67-70.

²⁵⁸ D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 68.

²⁵⁹ D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 68.

Bununla birlikte, kazanımların ayrıcalıklı bir değere yani nihai değere sahip olduğu kabul edilir. Pritchard’ın ifadesiyle, kazanım statüsündeki başarılar “nasıl elde ediklerine” bağlı olarak kendileri için değerlidirler. Pritchard bunu şöyle bir senaryo ile destekler:

Farz edelim ki, belirli bir amaca ulaşmak için bir eylemde bulunacaksınız ve size amaçladığınız şeyde sadece başarılı olma ile bir kazanım sergileyecek şekilde başarılı olma arasında bir tercih yapma hakkı veriliyor. Diyelim ki, başlangıçta, hangisi seçilirse seçilsin pratik anlamda herhangi bir zararı ya da faydası olmayacağı belirtiliyor. Yine de, bir kazanım sergilemeyi tercih etmez miydiniz? Ve böyle yapmak doğru olmaz mıydı? Eğer bu doğruysa, bu kazanımların nihai değeri için güçlü bir delildir.²⁶⁰

Peki, o zaman el kaldırma gibi kolay başarıların nihai olarak değerli olduğunu söyleyebilir miyiz? Pritchard’a göre, böyle başarılar (zayıf) kazanım statüsü elde etseler bile, bunların kazanımlara özgü ayrıcalıklı değere sahip olduklarını söylemek güçtür. Tabii ki, bu onların hiçbir değere sahip olmadığı anlamına gelmez. Sözelimi, bu gibi başarılar pratiksel anlamda değerli olarak görülebilir. Ancak, bu değer nihai bir değer değildir. Öyleyse, hem kazanımların ayrıcalıklı değeriyle uyumlu hem de olağan kazanım anlayışımızla örtüşecek bir kazanım tanımına ihtiyaç vardır. Güçlü kazanım tezi, Pritchard için, böyle bir tezdur. Dikkat edecek olursak, bu tez zayıf kazanıma tikel evetleme formundaki şu koşulu ekler: öznenin ya (a) ciddi bir engeli aşması ya da (b) önemli düzeyde bir hüner sergilemesi gerekir. Bu koşullardan— (a) ve (b) koşullarından— en az biri sağlandığı takdirde, hünere dayalı bir başarı güçlü kazanım statüsü elde eder. Ne var ki, Pritchard neyin ciddi bir engel ya da önemli düzeyde bir hüner kullanımını oluşturduğuna dair açık bir belirlenimde bulunmak yerine söz konusu kriteri örnekler üzerinden daha anlaşılır kılmaya çalışır. Sözelimi, el kaldırma örneğine tekrar dönecek olursak, bu türden bir başarının normal şartlarda bir kazanım durumu olmadığını söyledik. Ancak, diyelim ki Ahmet bir araba kazasında kolunu kaldırmakta büyük zorluk çekecek şekilde sakatlamış olsaydı, o zaman Ahmet’in elini kaldırması bir kazanım örneği olurdu.²⁶¹ Normal durumda, el kaldırma gibi kolay bir başarı kazanım olarak sayılamaz çünkü ne üst düzey bir hünerin kullanımını ne de kişinin başarısının önünde duran önemli bir engelin aşılması söz konusudur. Diğer yanda, Ahmet’in el kaldırması bir kazanım olarak nitelendirilebilir çünkü Ahmet söz konusu başarıyı ciddi bir güçlüğü aşarak gerçekleştirmiştir. Yani, Ahmet güçlü kazanım için gerekli olan kriterlerden biri olan (a) kriterini sağlamaktadır. Buna karşın, (a)’nın sağlanmadığı durumlarda, eldeki bir başarının

²⁶⁰ D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 30.

²⁶¹ Bu örnek, Pritchard’ın kendi örneğinden uyarlanmıştır (Bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 24).

kazanım sayılabilmesi için, (b)'nin yani üst düzey bir hünere kullanımı şartı sağlanmış olmalıdır. Örneğin, Tiger Woods gibi deneyimli ve profesyonel bir golfçü, bir başkası için oldukça zor sayılabilecek bir atışı kolaylıkla yapabilir.²⁶² Burada Woods için herhangi bir güçlük olmamasına karşın, eldeki başarılı atış bir kazanım örneği teşkil eder. Çünkü Woods'un atışında üst düzey bir hünere sergilenmiştir ki, bu da (b)'de ifade edilen kriterin sağlanmış olması demektir.²⁶³

Peki ama, güçlü kazanım için gerekli olan bu iki kriterden yani (a) ya da (b)'den biri karşılandığı halde bir kazanım örneği olmayan durumlar var mıdır? Diğer bir deyişle, Pritchard'ın güçlü kazanım tezi doğru mudur? Whiting'e göre, bu tez hatalıdır çünkü eldeki bir başarı önemli düzeyde hünere kullanımına dayalı olsa bile bir kazanım durumu olmayabilir. Whiting, bu eleştirisini Pritchard'ın Tiger Woods örneğini uyarlayarak şöyle ifade eder:

Tiger Woods'un dikkate değer bir mesafeden yüzüncü vuruşunu yaptığını farz edin. Hiç şüphe yok ki, Pritchard'ın da dediği gibi, "sergilenen önemli bir hünere vardır", ama kazanım var mıdır? Belki de arka arkaya yüz vuruş yapmak bir kazanımdır, ancak bu, o vuruşlardan herhangi birini yapmanın, özellikle de Woods böyle bir atışı zahmetsizce kolay bulursa, bir kazanım olduğunu göstermez. Bunu kavramak için, kendinizi Woods'un yerine koyun. Biri, onun golf sopasını en gelişigüzel şekilde sallayarak vuruş ardına vuruş yaptıkça, belki de tam olarak zorluğu görmediği için, kazanım duygusunun azaldığını tahayyül edebilir. Bu, aslında, (GÜÇLÜ)'nün yanlış olduğunu ileri sürmektir – hünere dayalı bir başarı eğer söz konusu başarı önemli bir engeli aşmayı kapsıyorsa bir kazanım olarak sayılabilir, ancak o sadece önemli düzeyde hünere kullanımını kapsıyorsa bir kazanım olarak sayılmaz.²⁶⁴

Whiting'in eleştirisi kabaca şu akıl yürütme üzerine kuruludur: (1) Woods'un başarılı vuruşu üst düzey bir hünere kullanımına dayalıdır; (2) Eğer üst düzeye hünere dayalı bir başarı güçlü anlamda bir kazanımsa, Woods'un başarılı vuruşu bir kazanımdır; (3) Woods'un başarılı vuruşu bir kazanım değildir; öyleyse (4) üst düzey hünere dayalı bir başarı güçlü anlamda bir kazanım değildir. Whiting, (4)'teki sonuca bakılırsa, güçlü kazanım için gerekli olan kriterlerden biri üzerinden Pritchard'ın tanımının aslında geniş kapsamlı olduğunu ileri sürer. Pritchard'ın tanımına göre, yukarıda (a) ve (b) ile ifade edilen kriterlerden en az birinin sağlanmış olması, eldeki bir başarının kazanım sayılması için yeterlidir. Whiting,

²⁶² Bu örnek, Pritchard'a aittir (Bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 24; D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 68).

²⁶³ Carter ve Gordon, bu ve benzeri örneklerden hareketle, güçlü kazanım için gerekli olan (a) ve (b) kriterleri arasında genel bir ilişki olduğunu vurgular. Onların ifadesiyle, "engelin üstesinden gelme ile hünere arasında bir tür ters bağıntı (*inverse correlation*) vardır" (A. Carter ve E. Gordon, *agm.*, s. 4). Ancak, bu ters bağıntının tüm kazanım durumları için geçerli olup olmadığı sorgulanabilir.

²⁶⁴ Daniel Whiting, "Epistemic Value and Achievement", *Ratio*, 25/2, 2012, s. 221.

Pritchard'ın tanımının yanlış olduğu göstermek için özellikle (a) ile dile getirilen üst düzey hüner kullanım şartını hedef alır. Ona göre, bu şartın sağlandığı durumlarda bile bir kazanım söz konusu olmayabilir. Tiger Woods'un vuruşu da böyle bir duruma örnek oluşturur. Eğer Woods'un vuruşu Whiting'in iddia ettiği gibi bir kazanım değilse, o zaman Pritchard'ın tanımı bir sorunla karşı karşıyadır. Ne var ki Whiting'in bu iddiası sağlam bir temele dayanmamaktadır. Diyelim ki (1) no'lu öncül doğru. Bu durumda, (2)'deki koşul önermesi de Pritchard'ın tanımı gereği doğru sayılır. (1) ve (2)'yi doğru olarak kabul etsek bile, (3)'teki savın doğruluğu tartışmaya açıktır. Whiting Woods'un kazanım hissini yitirdiği olgusundan hareketle (3)'ü desteklemeye çalışır. Ona göre, Woods sahip olduğu üst düzey hüner yüzünden başarılı vuruşlar yapsa bile, bu vuruşlar onun için oldukça kolay olduğundan onda bir kazanım hissi yaratmaz. Ancak, bu ortada bir kazanım olmadığı anlamına gelmez. Nasıl ki bir kazanım söz konusu olmasa bile sanki bir kazanım gerçekleştirmiş duygusuna kapılmamız mümkünse, ortada bir kazanım olmasına rağmen böyle bir his içinde bulunmamız da mümkündür. Dolayısıyla, Woods'un yaptığı vuruşların ona kolay gelmesinden dolayı kazanım hissini yitirmesi, bu vuruşların bir kazanım olmadığı sonucunu doğurmaz. Whiting'in Pritchard'ın tanımının hatalı olduğunu kanıtlamak için Woods'un kazanım hissini kaybetmiş olmasına dayalı bir argümandan daha fazlasına ihtiyacı vardır.

Peki, her güçlü kazanım nihai olarak değerli midir? Hiç kuşkusuz, güçlü kazanım için gerekli kriterlere uyan fakat kötü olan kazanımlar vardır. Örneğin, bir seri katilin işlediği başarılı cinayetler. Bu türden kazanımlar da nihai bir değere sahip midir? Pritchard “kötü kazanımlar problemi” olarak da bilinen bu güçlüğe karşı kazanımların değerinin her şeyin göz önüne alındığındaki değer yerine ilk bakıştaki değer şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürer:

Güçlü anlamda kazanımların nihai olarak değerli olduğu tezi [...] kazanımların ilk bakıştaki değeri ile ilgilidir [...]. Diğer bir deyişle, güçlü anlamda bütün başarılar kazanım olarak nihai değerlidir ve bu nedenle ilk bakışta değerlidir; bu, bazı kazanımların (kötü kazanımlar gibi) her şeyin göz önüne alındığında değerli olmadığı olgusuyla uyumlu bir savdır.²⁶⁵

Yukarıdaki pasajda da belirtildiği üzere, bazı kazanımlar her şey göz önüne alındığında (sözgelimi, eldeki kazanımın kötü olup olmadığı gibi faktörleri hesaba kattığımızda) değerli

²⁶⁵ Duncan Pritchard, *Knowledge*, New York, 2009, s. 139.

olmayabilir. Ancak, Pritchard kazanımların kazanım olarak değeriyle yani ilk bakıştaki sahip oldukları değerle ilgilenmektedir. Bu anlamda, kazanımların değeri tezi şöyle ifade edilebilir:

KD: Güçlü kazanımlar kazanım olarak nihai değerlidir.

Eğer KD doğruysa ve anlama güçlü bir kazanım ise, o zaman Pritchard anlama için üçüncül değer sorununu çözen bir öneri geliştirmiş olacaktır. Bu öneriyi ise biçimsel olarak şöyle formüle edebiliriz:

Kazanım Argümanı

(K1) Güçlü kazanımlar, hünere dayalı başarılarıdır ki, söz konusu başarı ya kayda değer bir engelin üstesinden gelmeyi ya da kayda değer bir seviyede hünere kullanımını içerir.

(K2) Anlama, hünere dayalı bilişsel bir başarıdır ki, bu başarı ya kayda değer bir engelin üstesinden gelmeyi ya da kayda değer bir seviyede hünere kullanımını içerir.

(S1) Anlama güçlü bilişsel bir kazanımdır. (K1-K2'den)

(K3) Güçlü kazanımlar nihai olarak değerlidir. (Kazanımların Değeri Tezi- KD)

(S2) Anlama nihai olarak değerlidir.²⁶⁶ (S1-K3'ten)

Pritchard'ın bu noktada S1 ara sonucunu temellendirmesi gerekmektedir. Eğer anlama gerçekten güçlü bir kazanımsa (kısaca, A=GK), o zaman anlama hem bu yönüyle bilgiden ayrılır hem de kazanımların sahip olduğu nihai değeri devralır. Burada şunu not etmek önemlidir. Pritchard'ın bilginin bir kazanım olmadığına dair argümanları üçüncü bölümde Sosa'nın çözümü kapsamında ele alınmıştır. Bu nedenle, burada tekrar bu argümanların üstünde durulmayacaktır. Eğer Pritchard A=GK'yi destekleyen başarılı bir argüman ortaya koyabilirse, o zaman anlamın bilgiden farklı olduğunu da ortaya koymuş olacaktır.

²⁶⁶ Bu argüman, Pritchard'ın bilgiye ilişkin kazanım argümanından modifiye edilerek inşa edilmiştir. (bkz. D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 68).

4.2.3.2. Anlama ve Güçlü Kazanım

Pritchard, S1'i yani A=GK'yi şöyle bir argüman yardımıyla destekler:

- (1) Güçlü bir bilişsel başarı, hünere dayalı bir bilişsel başarıdır ki, buradaki başarı “önemli bir engelin üstesinden gelmeyi” ya da “kayda değer bir hünere sergilenmesini” içerir.
- (2) Anlama, X'in Y ile nedensel olarak nasıl ilişkili olduğunu kavramayı gerektirir.
- (3) S öznesi, X'in Y ile nedensel olarak nasıl ilişkili olduğu konusunda kavrayışa ancak X'in Y tarafından nasıl meydana getirildiğine ilişkin güvenilir açıklayıcı bir hikâye sunarsa sahip demektir.
- (4) X'in Y tarafından nasıl meydana getirildiğine ilişkin güvenilir açıklayıcı bir hikâye oluşturmak hünere dayalı bir bilişsel başarıdır ki, buradaki başarı “önemli bir engelin üstesinden gelmeyi” ya da “kayda değer bir hünere sergilenmesini” içerir.
- (5) X'in Y tarafından nasıl meydana getirildiğine ilişkin güvenilir açıklayıcı bir hikâye oluşturmak güçlü bilişsel bir kazanımdır.
- (6) O zaman, anlama güçlü bilişsel bir kazanımdır.

Pritchard, (2) no'lu öncülde dile getirilen bilgi için gerekli olan kavrama koşulunu şöyle ortaya koyar:

Meselenin özü, bir olayın nasıl gerçekleştiğini anlamada, neden ve etkinin nasıl ortaya çıkabileceğine dair bir fikir sahibi olmaktan daha fazlası vardır. Özellikle, gerekli olan, bu nedenin bu etkiyi nasıl yarattığı konusunda bir tür kavramdır; olayın neden olduğunu soran biri olsaydı bir açıklama olarak sunulabilecek türden bir kavramdır.²⁶⁷

Burada, asıl dikkat çekici husus, Pritchard'ın nedensel bir olaya ilişkin kavrayışın ve dolayısıyla da söz konusu olaya ilişkin bir açıklamaya sahip olmanın, bu olayın nedenini saptamaktan farklı bir şey olarak karakterize etmesidir. Pritchard, bu ayrımı daha net bir şekilde şöyle dile getirir:

²⁶⁷ D. Pritchard, *agm.*, 2014, s. 321.

kendini, ne kadar sınırlı olursa olsun, bir olaya ilişkin anlamaya sahip göstererek, biri sadece o olayın nedenini tanımlamakla kalmayıp, bununla birlikte, neden ve sonucun nasıl ilişkili olduklarına dair güvenilir bir açıklayıcı hikâye ortaya koyabileceğini de gösterir.²⁶⁸

Pritchard bu ayrımı şöyle bir örnekle destekler:

Kate, kimyasal reaksiyona neden olan şeyin oksijenin ortaya çıkması olduğunu bilir çünkü bunu kendisi keşfettiği için değil, bu konuda uzmanlaşmış bir bilim adamı arkadaşının [...] ona bunun reaksiyonun nedeni olduğunu söylemesidir. [...] Kate'in kimyada genel olarak yetkin olmasına karşın oksijen tanıtımının söz konusu maddeler üzerinde neden bu etkiye sahip olması gerektiğine ilişkin sağlam bir epistemik kavrayışa sahip olmadığını varsayalım. Kate reaksiyonun nedeni hakkında bu doğru enformasyonu alanında uzman olduğunu kabul ettiği birisinden edinmiştir [...] Yani Kate kimyasal reaksiyonun neden gerçekleştiğini bilir ve bunun oksijenin tanıtımı yüzünden gerçekleştiğini bilir. Ancak, Kate kimyasal reaksiyonun neden gerçekleştiğini anlamaz çünkü böyle bir durumda anlamaya sahip olmak için neden ve etkinin niçin bu şekilde ilişkili olduğuna dair sağlam bir kavrayışa sahip olması gerekmektedir. Kate bundan yoksun olduğu için anlamadan da yoksundur.²⁶⁹

Kate kimyasal reaksiyonun neden olduğunu bilir. Yani Kate şu doğru inanca sahiptir:

p: Kimyasal reaksiyon oksijenin tanıtımı yüzünden gerçekleşmiştir.

Ancak, bu doğru inanç anlamının oluşumu için yeterli değildir. Diğer bir deyişle, X'in Y yüzünden olduğunu bilmek anlamının oluşumu için yeterli değildir. Kate'in anlamaya sahip olabilmesi için oksijenin tanıtımının niçin bu reaksiyona neden olduğuna ilişkin bir kavrayışa sahip olması gerekir ki, o da örneğin şöyle bir açıklamadan oluşur:

q: Kimyasal reaksiyon oksijenin tanıtımı yüzünden gerçekleşmiştir, çünkü oksijen kalay ile tepkimeye girmiştir.

Kate q doğru inancından oluşan bir açıklamaya sahip olmuş olsaydı anlamaya da sahip olurdu. Dikkat edecek olursak, hem p hem de q niçin sorusuna yönelik bir açıklama oluşturur. Şöyle ki, p kimyasal reaksiyon niçin gerçekleşmiştir sorusuna bir yanıt teşkil eder. Öte yandan, q oksijenin tanıtımının niçin kimyasal reaksiyona neden olduğu sorusuna bir yanıt oluşturur.²⁷⁰ Öznenin p gibi bir açıklamaya sahip olması anlama için yeterli değildir, çünkü böyle bir açıklama güvenilir bir kaynak aracılığıyla pasif bir şekilde elde edilebilir. Fakat, anlama X ve Y'nin nasıl bağlantılı olduğuna ilişkin bir kavrayış gerektirir ki, böyle bir kavrayış "her ne ise, o sadece 'devredilebilecek' bir şey değildir. Aksine, ilgili olguların

²⁶⁸ D. Pritchard, *agm.*, 2014, ss. 322-3.

²⁶⁹ D. Pritchard, *agm.*, 2014, s. 316.

²⁷⁰ Benzer bir sunum için, bkz. Kareem Khalifa, *Understanding, Explanation and Scientific Knowledge*, Cambridge, 2017, ss. 67-8.

dinleyici tarafından ‘birleştirilmesi’ gerekir”.²⁷¹ Yani, özne X’in Y yüzünden olduğuna dair doğru bir açıklamaya sahip olsa bile, X ve Y arasındaki ilişkiyi kendi kurabilmelidir ki anlamaya sahip olabilsin. Böylece q gibi bir açıklama öznenin ilgili parçaları kendinin birleştirerek oluşturduğu güvenilir açıklayıcı bir hikâyeye örnek teşkil eder. Fakat, Pritchard’ın da belirttiği üzere, ilgili parçaları birleştirmek öznenin aşması gereken bir engel oluşturur.²⁷² Bu engel kimi zaman öznenin kolaylıkla aşabileceği bir engeldir ve bu da öznenin kayda değer bir hünere sergilediği anlamına gelir. Fakat özne kimi zaman da ilgili parçaları birleştirirken ciddi bir engelin üstesinden gelebilir. Pritchard’ın argümanı başarılı bir argüman mıdır? Bu, bir sonraki kısmın tartışma konusudur.

4.2.4. Pritchard’ın Argümanına Karşı Tepkiler

Pritchard’ın kazanım argümanına karşı tepkiler genellikle K2’yi hedef alarak anlamının güçlü bir kazanım olduğunu ifade eden S1’deki ara sonucun önünü kesmeye çalışırlar. Böyle bir tepkiyi Carter ve Gordon ortaya koyar. Carter ve Gordon iki karşıt örnek üzerinden K2’nin yanlış olduğunu göstermeye çalışırlar. K2, tekrar edecek olursak, anlamayı şöyle tanımlar: Anlama, hünere dayalı bilişsel bir başarıdır ki, bu başarı ya kayda değer bir engelin üstesinden gelmeyi ya da kayda değer bir seviyede hünere kullanımını içerir. Eğer eldeki başarının ne kayda değer bir engelin üstesinden gelmeyi ne de kayda değer seviyede hünere kullanımını içerdiği herhangi bir anlama durumu söz konusu ise, o zaman K2 yanlıştır. Carter ve Gordon’un birinci karşıt örneği şöyle ilerler:

Kolay ve zor anlama: İlk problem durumunda, her biri Pritchard’ın nedensel anlamaya sahip olmak için gerekli gördüğü bağlamda enformasyonu bir araya getirmeyi gerektiren iki engeli karşılaştıralım. Kahramanımız Lauren sırasıyla her biriyle karşı karşıyadır: ilk engel niçin M-teorisinin sicim kuramlarının gerektirdiği 10 boyut yerine 11 boyutun (ne daha az, ne de daha fazla) varsayılmasını gerektirdiğini anlamaktır. İkinci engel ise, neden çamaşır kurutma makinesinin çalışmayı durdurduğunu anlamaktır.²⁷³

Carter ve Gordon bu örneğe ilişkin şu tespitte bulunurlar:

Sadece önemli bir entelektüel beceriye sahip biri M-teorisinin neden 11 boyutun varsayımını gerektirdiğini (önemli bir engel) anlamak için gerekli enformasyonu bir araya getirebilirken, dikkate değer olmayan bir beceri sergileyerek birinin bu durumda çamaşır kurutma

²⁷¹ Emma Gordon, “Social Epistemology and the Acquisition of Understanding”, *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and the Philosophy of Science* içinde, (eds.) Stephen R. Grimm, Christoph Baumberger ve Sabine Ammon, New York, 2017, s. 302.

²⁷² D. Pritchard, *agm.*, 2010, s. 83.

²⁷³ A. Carter ve E. Gordon, *agm.*, s. 7.

makinesinin neden çalışmayı durdurduğunu kolayca anlaması mümkündür: makinenin fişi çekiktir.²⁷⁴

Carter ve Gordon'a göre, M-teorisinin neden 11 boyutu gerektirdiğini anlamak hem ciddi bir engelin aşılmasını hem de önemli düzeyde bir hünerin sergilenmesini içerir. Burada neden-sonuç arasındaki ilişki kompleks ve karmaşıktır ve dolayısıyla bu ilişkiyi kavramak için gerekli parçaları birleştirmek ciddi bir engel teşkil eder. Fakat, çamaşır kurutma makinesinin neden çalışmadığını anlamak ne ciddi bir engeli ne de önemli düzeyde bir hünerin kullanımını gerektirir. Buradaki neden-sonuç ilişkisi o kadar açıktır ki, öznenin önemli düzeyde bir hüner sergilemesi gerekli değildir. Ayrıca, neden-sonucun birbiriyle nasıl ilişkili olduğu yeterince açık olduğu için ortada ciddi bir engel yoktur. Dolayısıyla, özne bu durumda anlamaya sahip fakat güçlü bir kazanıma sahip değildir.

Carter ve Gordon'un ikinci karşıt örneği ise şöyledir:

Açıklamayı sabit tutarak ilgili sorun ortaya çıkabilir. Diyelim ki karşılaştırdığımız iki vakadaki mesele, evin neden yandığıdır. Şimdi farz edelim ki Forrest kulağı kesik, pek de zeki olmayan, sadece birkaç haftalık tecrübesi bulunan acemi bir itfaiye memurudur. O, yangın alanına bir göz atar ve kabloların sorunlu olduğunu hemen farkederek. [...] o evin neden yandığını anlar; sonuçta hatalı kablolanın mevcut olduğu konusunda haklı ve dahası parçaları kolayca bir araya getirebilmiştir—acemi eğitiminin ilk günlerinde hatalı kablolanı ele alınmıştır. Ancak, Forrest evin neden yandığını anlasa da, onun anlayışının bir bakıma özellikle zengin olmaması söz konusudur. Hatalı kablolanın yangına neden olduğu olgusunun ötesinde, söyleyecek aydınlatıcı hiçbir şeyi yok. Forrest'tan daha gelişmiş bir eğitime sahip insanlar biraz daha fazlasını söyleyebilir.²⁷⁵

Carter ve Gordon, Forrest'ın sahip olduğu anlamayı konuyla ilgili uzman bir bilim adamının sahip olduğu anlamayla karşılaştırır. Kimyasal reaksiyonlar konusunda uzman olan ve evin kablolanmasını gözden geçirmesi için bir ekip yollayıp, yangın alanının fotoğraflarını inceleyen ve yangın alanının detaylı bir analizini yapan bilim adamı da hiç kuşkusuz evin neden yandığını anlar. Ancak, bilim adamının anlayışındaki açıklayıcı tutarlılık ve enformasyon Forrest'inkinden daha fazladır. Buna göre, Carter ve Gordon'a göre bilim adamının anlamasının ya ciddi bir engelin aşılmasını ya da önemli düzeyde bir hünerin kullanımını içerdiği söylenebilir. Öte yandan, Forrest'ın anlayışı ikisini de gerektirmemektedir (“sadece ortalama bir entelektüel çaba ve itfaiye görevlileri için stajyerlik kursu sırasında minimum dikkat” gerektirir).²⁷⁶

²⁷⁴ A. Carter ve E. Gordon, *agm.*, s. 7.

²⁷⁵ A. Carter ve E. Gordon, *agm.*, s. 8.

²⁷⁶ A. Carter ve E. Gordon, *agm.*, ss. 8-9.

Benzer bir eleştiriyi Whiting de dile getirir:

Oğlumun süt dolu bir bardağı vurduğunu ve içindekileri yere döktüğünü gördüm. Böylece yerde neden süt olduğunu anladım—çünkü oğlum bardağı vurdu ve sütü yere döktü. Bu durumda, ikiyle ikiyi bir araya getirmeme bile gerek yok; yani oğlumun eylemleri ile dökülen süt arasındaki bağlantıyı bulmam gerekmiyor; sütün dökülmesini görüyorum. Burada uygulanan bilişsel beceri düzeyi ihmal edilebilir düzeydedir.²⁷⁷

Dolayısıyla, baba yerde neden sütün olduğuna dair bir anlamaya sahip olsa da, bu anlama güçlü bir kazanım değildir. Öyleyse, K2 yanlıştır.

Bu noktada sorulması gereken bir soru söz konusu öznelere Pritchard'ın ortaya koyduğu tanım çerçevesinde bir anlamaya sahip olup olmadığıdır. Örneğin, Forrest şu doğru inanca sahiptir: Ev yanmıştır çünkü kablolama hatalıdır. Peki ama, Forrest hatalı kablolanmanın niçin evdeki yangına sebebiyet verdiğini açıklayabilir mi? Carter ve Gordon'un örneğinde, Forrest böyle bir açıklamadan yoksun gözükmektedir. Öyleyse, Forrest'ın Pritchardçı çerçevede anlamaya sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Dahası, bilim adamının anlayışında daha fazla açıklayıcı tutarlılık ve enformasyon bulunması onun sadece Forrest'tan daha fazla anlamaya sahip olduğunu gösterebilir. Ancak, bu Forrest'ın ilgili anlamayı elde etmede ne ciddi bir engeli aşmadığını ne de önemli düzeyde bir hüneri sergilemediğini göstermez.

Ancak, Pritchard'ın argümanı yine de tartışmalıdır. Dikkat edilecek olursa, argümanın sonucu yani S2 sadece anlamanın nihai değere sahip olduğunu ifade eder. Peki ama, bu değer epistemik türde bir değer midir? Bu konu önemlidir, çünkü bilgi kuramcıları daha önce de belirtildiği üzere değer meselesinin epistemik değer çerçevesinde çözümlenebileceğini düşünmektedirler. Öyleyse, anlama epistemik bakımdan değerli midir? Pritchard'ın şu ifadesi bu soruya bir yanıt teşkil eder:

Biri bu epistemik durum (anlama) için gölgeleme problemini öne süremeyecektir. Bunun nedeni, anlamanın nihai değerinin, onun temel epistemik bir iyi olmasını garanti etmesidir ve bu yüzden onun epistemik değeri bu anlayışın elde edilmesinde içerilen bilişsel başarının değeriyle gölgelenemez.²⁷⁸

Pritchard'ın buradaki temel savını şöyle ifade edebiliriz: Anlama nihai olarak değerlidir ⇒ anlama temel epistemik bir değerdir. Fakat, bu koşul önermesi doğru değildir. Bu önermenin

²⁷⁷ D. Whiting, *agm.*, s. 220. Benzer bir örnek için, ayrıca bkz. S. Grimm, *agm.*, 2012, s. 111.

²⁷⁸ D. Pritchard, *agm.*, 2010, ss. 83-4.

ön-bileşeni doğru olsa bile, ard-bileşeni yanlış olabilir ki, bu da önermenin yanlış olduğunu gösterir. Şöyle ki, bir değer nihai bir değer olması onun temel bir değer olduğu anlamına gelebilir. Nitekim, temel değerler enstrümantal olmayan değerlerdir. Fakat, bu temel değer epistemik türde bir değer olduğunu göstermek için Pritchard'ın ek bir argümana ihtiyacı vardır.

SONUÇ

Platon'un *Menon* diyalogunda, Sokrates bilginin doğru kılavuzluğun "olmazsa olmaz koşulu" (*sine qua non*) olduğu konusunda yanıldıklarını söyler.²⁷⁹ Çünkü doğru inanç da, ona göre, bilgi kadar başarılı bir şekilde doğru kılavuzluk sunar.²⁸⁰ Bu bağlamda, Sokrates bilginin ve doğru inancın pratikte eşdeğer olduklarını ileri sürer. Buna karşılık, Menon ise şu soruyu sorar: Eğer bilgi ve doğru inanç pratikte eşdeğer ise, o zaman bilgi niçin doğru inançtan daha değerlidir? Çağdaş değer problemi bu soru ile ilgilidir. Birinci bölümde de dile getirildiği üzere, Menon'un sorusu literatürde genellikle iki farklı şekilde yorumlanmaktadır:

- (1) Bilgi niçin epistemik olmayan bakımdan (i.e. pratikte) doğru inançtan daha değerlidir?
- (2) Bilgi niçin epistemik bakımdan doğru inançtan daha değerlidir?

Çoğu bilgi kuramcısına göre, Platon *Menon*'da (1)'i yanıtlamaya çalışmaktadır. Fakat, bu kuramcılar asıl yanıtlanması gereken değer sorusunun (2) no'lu soru olduğunu ileri sürerler. Çünkü doğru inancın pratikte bilgi kadar faydalı ve değerli olduğu çağdaş literatürde yaygın bir şekilde kabul edilir. Bu bağlamda, bilginin üstün değerinin, Kvanvig'in deyimiyile, "pragmatik faydanın" ötesinde aranması gerektiği düşünülür.²⁸¹ Bununla birlikte, (2)'yi yanıtlamak, epistemik soruşturmanın mahiyeti açısından da önemlidir. Şöyle ki, Pritchard'ın da işaret ettiği üzere, eğer bilginin niçin ayrıcalıklı bir değere sahip olduğu açıklanamazsa ya da bilgi böyle bir değere sahip değilse, o zaman epistemolojik soruşturmanın neden özellikle bilgiye odaklandığını izah etmek de zor hale gelirdi.²⁸²

Birinci bölümde, değer sorusunun Platonik çerçevede erdemin doğasına ilişkin tartışmayla olan bağlantısı ortaya koyulup, bu sorunun bu bağlamda karakterize edilmesinin daha makul olduğu iddia edilmiştir. Değer sorusuna bu açıdan yaklaşmak, Platon'un çözümünün nasıl anlaşılması gerektiği üzerine de belirli bir sınırlama getirir. Eğer mevcut bir yorum, Sokrates'in diyalogun sonundaki gerçek erdemin bilgi olduğu fikrini açıklayabiliyorsa, bu yorum ikna edici bir yorum olarak kabul edilebilir. Bu tezde, böyle bir

²⁷⁹ Plato, *age.* 97a.

²⁸⁰ Plato, *age.* 97a-c.

²⁸¹ J. Kvanvig, *age.*, 2003, s. 4.

²⁸² D. Pritchard, *agm.*, 2009, s. 19.

yorum geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu yorum kabaca şudur: Bilginin sahip olduğu fakat doğru inancın yoksun olduğu nedensel bağ bilgiyi daha değerli kılar, çünkü bu bağ eldeki inancın doğruluğunun özneye ait bir başarı olduğunu vurgular. Bu bağlamda, bilgi durumunda öznenin inancı kalıcıdır. Bilginin doğası gereği sahip olduğu bu özellik, onun yönlendirdiği eylemlerin doğru sonuca ulaşmasının öznenin kendi yetkinliği sayesinde ulaştığı bir başarı olduğunu gösterir ki, bu gerçek erdemnin neden bilgi olduğuna yönelik önemli bir ipucu sunar. Sonuç olarak, diyalogun konusu ve içeriği göz önünde bulundurulursa, bilginin üstün değerinin epistemik olmayan türde bir değer olduğu söylenebilir. Bu da, Platonik değer sorusunun (1)'e karşılık gelmesi demektir.

Her ne kadar çağdaş bilgi kuramcıları (2) ile ilgilenseler de, bu soruyu yanıtlamada Platon ile benzer bir stratejiyi izlerler. Şöyle ki, bilginin üstün değeri bilgiyi doğru inançtan ayıran özelliğe başvurularda açıklanmaya çalışılır. İkinci bölümde ele alınan güvenilirlik görüşüne göre, bilginin ekstra değeri doğru inancı bilgiye dönüştüren güvenilirlik unsurundan gelir. Bu unsur, veritizm çerçevesinde, enstrümantal bir değer kazanır. Şöyle ki, güvenilir bilişsel bir süreç tek temel epistemik değer olan doğruluğun elde edilmesine aracı olur. O halde, bilgi, güvenilirliğe göre, doğru inançtan enstrümantal olarak daha değerlidir. Ne var ki, güvenilirlik, bazı bilgi kuramcılarına göre, bilginin üstün değerini açıklamada başarılı değildir. Çünkü güvenilirlik unsurunun enstrümantal değeri doğruluğun değeri ile birleştiğinde “gölgelenir”. Bu nedenle, güvenilir bir süreç tarafından oluşturulan doğru inanç yani bilgi, salt doğru inançtan epistemik olarak daha değerli değildir. Gölgeleme sorunu olarak da bilinen bu güçlüğe karşı farklı güvenilirlik tepkileri öne sürülmüştür. Goldman ve Olsson, ortaya koydukları koşullu-olasılık çözümüyle, güvenilir bir mekanizma tarafından oluşturulan sonraki inançların da doğru olma olasılığının, güvenilir olmayan bir mekanizma tarafından oluşturulan sonraki inançların da doğru olma olasılığından daha fazla olduğunu savunur. Bilginin daha değerli olmasının nedeni de budur. Fakat, bu çözümün eldeki sorunun üstesinden gelip gelmediği tartışmalıdır. İkinci bölümde, söz konusu çözümün başarısının genellik sorununun aşılmasına bağlı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Benzer bir güçlük, Goldman ve Olsson'un bir diğer çözümü olan değer özerkliği çözümü için de ortaya çıkar. Bu çözümün özünü, tipsel-enstrümantalizm olarak da adlandırılan değer aktarım ilişkisi oluşturur. Buna göre, bir süreç örneği, ilgili süreç tipinden dolayı da bir değer kazanır. Fakat, genellik sorununun da işaret ettiği üzere, eldeki bir süreç örneğinin hangi süreç tipine ait

olduğunu belirlemek oldukça güçtür. Dolayısıyla, bu tepkinin başarısı da genellik sorununun aşılmasına bağlıdır.

Üçüncü bölümde, çağdaş literatürde öne çıkan bir diğer yaklaşım olan Sosa'nın erdem epistemolojisi değerlendirilmiştir. Bilgiyi bilişsel bir kazanım yani öznenin yetkinliğine dayalı bir başarı (ehil inanç) olarak gören Sosa, bilginin üstün değerini de kazanımların ayrıcalıklı değeri üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre, kazanımlar şans eseri ya da tesadüfi bir şekilde ulaşılan başarılarından daha değerlidir. Bilgi de bir tür kazanım olarak, onların ayrıcalıklı değerini devralır. Bu yaklaşımın da, değer sorununun çözümünde, yeterince ikna edici bir açıklama ortaya koyamadığı iddia edilmiştir. Sosa'nın görüşünün karşılaştığı bir güçlük, rasyonel bağdaşım fikriyle ilgilidir. Sosa'ya göre, özne rasyonel bağdaşım gereğince, kazanımları şans eseri elde edilen bir başarıya tercih eder ki, bu da kazanımların daha değerli olduğunu gösterir. Üçüncü bölümde de belirtildiği üzere, öznenin kazanımları tercih etmediği durumlar söz konusu olabilir. Dahası, değer sorununu sadece öznenin perspektifi açısından ele almak, öznenin kendisi dışındaki öznelerin bilgisinin niçin değerli olduğunu açıklayamaz. Fakat, daha da önemlisi, Pritchard'ın da işaret ettiği gibi, Sosa'nın yaklaşımı da ortaya koyduğu bilgi tanımından kaynaklanan güçlüklerle yüzleşmek durumunda kalır.

Güvenilircilik ve erdem epistemolojisi gibi iki önemli girişimin başarısız oluşu, bazı bilgi kuramcılarını alternatif çözüm yolları aramaya itmiştir. Dördüncü bölümün konusunu oluşturan revizyonizm de, böyle bir arayışın ürünüdür. Kvanvig'in ve Pritchard'ın öncülüğünü yaptığı bu yaklaşıma göre, değer sorununun altında yatan pre-teorik kabul yani bilginin ayrıcalıklı bir değere sahip olduğu kabulü hatalıdır. Bilgiye kusurlu bir şekilde atfedilen bu üstün değer aslında anlamaya aittir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu çözümün özellikle ilk aşaması tartışmalıdır. Kvanvig'in Gettier problemi çerçevesinde ortaya koyduğu *ad hoc* sorunu, en fazla bilginin üstün değerinin bilginin doğasından hareketle açıklanamayacağını gösterir. Yani, söz konusu güçlük sadece değer sorununun çözümünde izlenen stratejinin hatalı olduğunu gösterir. Benzer şekilde, Pritchard da sadece erdem epistemolojisinin başarısızlığından hareketle, bilginin ayrıcalıklı bir değere sahip olmadığı sonucuna ulaşır. Ancak, bu da, sadece bilginin doğasına dayalı ikna edici bir açıklama geliştirmenin güç olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, Kvanvig'in ve Pritchard'ın değer sorununun çözümü için anlamaya yönelmesi savunulabilir bir yaklaşım değildir.

Tartışmamızın bu son kısmında, bilginin niçin daha değerli olduğu sorusuna yönelik alternatif bir cevap ortaya koyulacaktır. Buradaki temel amacım, bilginin doğru inançtan daha değerli olduğunu çünkü bilginin şanstın muaf olduğunu göstermektir. Bilginin üstün değerine ilişkin bu açıklama, yukarıdaki çözümlerden iki noktada ayrılır. Bu çözüm de, tıpkı güvenilirlik ve erdem epistemolojisi gibi çözümlere benzer şekilde, Platonik strateji üzerine şekillenir. Şöyle ki, bilgi doğru inançtan daha değerlidir çünkü (i) bilgi doğru inancın sahip olmadığı X gibi bir özelliğe sahiptir ve (ii) bu özellik (epistemik ya da epistemik-olmayan bakımdan) değerlidir. Fakat, bu çözümlerin aksine, eldeki açıklama bilginin üstün değerinin farklı bir özellikte aranması gerektiğini savunur. Bu anlamda, bu görüşün bir bakıma revizyonist bir tutum sergilediğini söyleyebiliriz ancak bu revizyonizm Kvanvig'in ve Pritchard'ın yorumladığı şekilde bir revizyonizm değildir. Onların revizyonizminin aksine, burada savunulacak görüş bilginin değerine ilişkin şüpheli bir tavır sergilemez. Aksine, bilginin değerine ilişkin pre-teorik kabulün doğru olduğu gösterilecektir. Eğer bu kabul doğruysa, o zaman Kvanvig'in ve Pritchard'ın revizyonizminin temeli tamamen sarsılacaktır. Çünkü revizyonizm bilginin ayrıcalıklı bir değere sahip olmadığı düşüncesi üzerine temellenir. Eğer bu temel sağlam değilse, o zaman değer sorununun çözümü için anlamaya ya da başka bir epistemik statüye yönelmek saçma olacaktır. Bu doğrultuda, ilk olarak, niçin bilginin değerini açıklamak için şans faktörüne başvurmamız gerektiği ifade edilecektir. Daha sonra, bu unsurun bilgiyi niçin daha değerli kıldığı sorusu ele alınacaktır.

Eldeki bir inancın bilgi statüsü kazanabilmesi için, bu inancın şans eseri doğru olmamasının gerektiği düşüncesi çağdaş epistemolojide oldukça yaygın bir kabuldür. S özneminin p önermesini bilmesi için, p'nin doğru olması ve S'nin p'ye inanıyor olması gerekir. Fakat, bu koşulların bilginin varlığı için birlikte yeterli olmadığı ortadadır. Çünkü öznenin inancının tesadüfen ya da şans eseri doğru olabileceği durumlar da söz konusudur. Şöyle ki, havaya fırlattığımız bir madeni paranın yere düştüğünde yazı geleceğine inanıyorsunuz ve gerçekten de yazı geliyor. İnancınız doğru olmasına karşın, bu inancın bilgi olduğunu söyleyemeyiz. Bilginin varlığı bu şans faktörünü elimine edecek ilgili ekstra bir koşulu zorunlu kılar. Özellikle Gettier-sonrası dönemde bu şans-karşıtı koşulun ne olduğu ve nasıl karakterize edilmesi gerektiğine ilişkin birçok farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Güvenilirlik ve erdem epistemolojisi de böyle bir yaklaşımdır. Güvenilirlik, şans tehdidini ortadan kaldırmak için bilgi üzerine güvenilirlik sınırlamasını getirir. Öte yandan,

erdem epistemolojisi söz konusu tehdidi bertaraf etmek için öznenin epistemik bir niteliği olan entelektüel erdeme başvurur. Bu şans karşıtı koşullar, yukarıda da belirtildiği üzere, doğru inancı bilgiye dönüştüren unsurlar olmakla beraber, bilginin üstün değerini de açıklar. Ne var ki, bilginin değerine yönelik bu türden çözümler iki güçlükle karşılaşır: (1) gölgeleme sorunu ve (2) Gettier problemi. Bu iki güçlükten daha temel ve ciddi olanı, hiç kuşkusuz, Kvanvig'in de belirttiği üzere, Gettier problemidir. Kvanvig'in kendi terimleriyle ifade edecek olursak,

Bu sorundan (*gölgeleme sorunu*) kaçınılsa bile, [...] daha ciddi bir güçlük vardır. Benim ve diğerlerinin savunduğu gibi, Gettier sorununa yönelik bir yaklaşım bilgi durumlarını bilgi-olmayan durumlardan ayırmada ne kadar iyi olursa, bu yaklaşım o kadar *ad hoc* ve hilelidir. Sonuç, Gettier engelini takılmamış gerekçelendirilmiş doğru inancın niçin gerekçelendirilmiş doğru inançtan daha değerli olduğu sorusuna makul bir yanıt verme ümidi olmayan bir koşuldur. Bu nedenle, bilginin bileşenlerinin herhangi bir uygun alt kümesinden daha değerli olduğu görüşünü savunma umudu gerçekten de bulunmaz.²⁸³

Gölgeleme sorununun özellikle enstrümantal veritizm çerçevesinde ortaya çıktığını düşünürsek, eldeki koşulun değerinin doğruluğun değerine indirgenemez olduğunu göstermek bu sorunu aşmanın bir yoludur. Veritist aksiyolojiyi de reddetmek başka bir çözüm yoludur. Fakat, buradaki temel sorun şudur: Bu sorun bir şekilde aşılsa dahi, şans-karşıtı koşulun bilginin üstün değerini açıklamada yetersiz kalması söz konusudur. Şöyle ki bu koşul doğru inancın yanısıra bilgi için yeterli olmayabilir. Erdem epistemolojisinin hesaplaşmak durumunda kaldığı Gettier-türü örnekler bunun önemli bir kanıtıdır. Pritchard'ın da işaret ettiği üzere, epistemik bir özne entelektüel erdeme dayalı doğru inanca sahip olsa bile, bilgiye sahip olmayabilir. Çünkü entelektüel erdeme dayalı doğru inancın, bilginin aksine, epistemik şans ile uyumlu olduğu durumlar mevcuttur. Bu durumların önünü kesmek için ek bir koşul öne sürülebilir. Fakat, Kvanvig'e göre, sadece bu türden durumları engellemek için geliştirilen her ek koşul giderek *ad hoc* ve hileli hale gelecektir ki, böyle koşulların bilgiye herhangi bir ek değer kattığını söylemek mümkün değildir. Bu nedenle, Kvanvig bilgiye ilişkin değer sorununun aşılamayacağını düşünür. Gettier sorununun güvenilircilik ya da erdem epistemolojisi gibi bilginin doğasından hareketle değer sorununu çözmeye çalışan yaklaşımlar için ciddi bir güçlük oluşturduğu konusunda Kvanvig'e katılıyorum. Ancak, bu sorunun bilginin değerinin açıklanamayacağı anlamına gelmediğini düşünüyorum. Burada genellikle göz ardı edilen fakat oldukça önemli olan husus şudur: Bilgi

²⁸³ J. Kvanvig, *agm.*, 2009, s. 103.

kuramcılarını özellikle Gettier durumlarında mevcut olan şans faktörünü saf dışı bırakmak için hangi koşulun gerekli olduğu sorusu üzerine yoğunlaşmış ve bunun için farklı koşullar geliştirmişlerdir. Fakat bu kuramcılar bilginin niçin şanstın muaf olması gerektiği sorusunu yeterince hesaba katmamışlardır. Riggs'in de vurguladığı üzere, asıl sormamız gereken soru şu olmalıdır: “Şans eseri doğru olana neden bu kadar karşıyız?”.²⁸⁴ Başka bir deyişle, bilgi söz konusu olunca, neden şansın var olup olmadığı ile ilgileniyoruz? Bilgi niçin şanstın muaf olmalıdır? Bu sorunun yanıtı, bilginin niçin üstün bir değere sahip olduğunu açıklamada bize yardımcı olabilir. Riggs, bunu şöyle dile getirir:

Eğer şanstın kaçınmak bilgiye ilişkin anlayışımızın merkezinde yer alıyorsa, o zaman şansa— en azından bilgiyi sarsan şans türüne— ilişkin bir araştırma aynı zamanda bilginin koşullarının da araştırılmasıdır. Sonuç olarak, tesadüfi bir şekilde doğru inançlara ulaşmayı neden bu kadar dehşet verici bulduğumuzu anlayabilirsek, bilgiye neden değer verdiğimizizi anlamada da uzun bir yol kat etmiş oluruz.²⁸⁵

Burada ortaya koyulacak olan görüş, bilginin oluşumunu engelleyen şans faktörünün bilginin değerine ilişkin soruşturmadaki önemini vurgulaması bakımından Riggs'in görüşüyle benzerdir. Fakat, bu görüş Riggs'in görüşünden iki noktada ayrılır. Birincisi, Riggs bilginin varlığını tehdit eden şansın ne tür bir şans olduğunu açıklığa kavuşturarak, bilgi için gerekli anti-şans koşul ya da koşullarını belirlemeye çalışır. Şans, ona göre, şöyle karakterize edilmelidir: “S'nin E'yi meydana getirmede çok az kontrolü olduğu ya da hiç kontrolü olmadığı ölçüde, E S için şanslıdır”.²⁸⁶ Buna göre, S öznesi “yeterince kendi kontrolü altında olacak şekilde p önermesine ilişkin doğru inanca sahip olursa”, p önermesini bilir.²⁸⁷ Başka bir deyişle, bilgi durumunda, öznenin inancının doğruluğu kendi hünerine ya da yetkinliğine dayalıdır. Benim buradaki amacım, Riggs'in aksine, yeni bir şans tanımı ortaya koyarak, bu çerçevede bir bilgi tanımı geliştirmek değildir. Burada yanıtlamaya çalışacağım temel soru, şanstın muaf olmanın niçin gerekli ve önemli olduğudur. İkincisi ise, Riggs bilginin değerini öne sürdüğü bu belirlenim çerçevesinde açıklamaya çalışır:

[...] bilmeyi diğer bilişsel durumlardan ayıran [...] özellik, bilmenin diğer özelliklerine sahip olmanızın (doğru bir inanca sahip olmak) kendi yeti ve yetkinliklerinizden kaynaklanıyor olmasıdır. [...] bilgiyi ayrıcalıklı bir değere sahip kılan, bilginin bu [...] özelliğidir. Genel

²⁸⁴ Wayne Riggs, “Luck, Knowledge and Control”, *Epistemic Value* içinde, (eds.) Alan Millar, Adrian Haddock ve Duncan Pritchard, Oxford, 2009, s. 204.

²⁸⁵ W. Riggs, *agm.*, 2009, ss. 204-5.

²⁸⁶ W. Riggs, *agm.*, 2009, s. 205.

²⁸⁷ W. Riggs, *agm.*, 2009, s. 220.

düşünce şudur: Olumlu bir durumu (örneğin, hedefi vurmak) kendi çaba ve hünerimizle meydana getirmeye, aynı durumun şansa gerçekleşmesinden daha fazla değer veririz.²⁸⁸

Dikkat edecek olursak, Riggs'in bilgi tanımı ve bu tanım çerçevesinde ortaya koyduğu bilginin değerine ilişkin açıklaması, üçüncü bölümde ele alınan Sosa'nın görüşüyle benzerlik gösterir. Bu bağlamda, Riggs de Sosa'nın görüşünün karşılaştığı güçlüklerle hesaplaşmak durumunda kalabilir. Kaldı ki, Riggs'in yukarıda ifade edilen şans tanımının da makul ve yeterli olup olmadığı tartışmalıdır. Burada savunulacak olan yaklaşım ise, Riggs'in aksine, belirli bir tanım çerçevesinde bilginin değerini açıklamaya çalışmayacaktır. Buradaki temel amaç, bilginin tam tanımını ortaya koyamasak bile ya da bilgi için zorunlu olan anti-şans koşulunun nasıl karakterize edilmesi gerektiğini belirleyemsek dahi, bilginin üstün değerinin açıklanabileceğini göstermektir. Bu anlamda, buradaki amacım yeni bir bilgi teorisi geliştirmek ve bu teoriye dayalı olarak değer sorununu çözmek değildir. Daha ziyade, bilginin doğası gereği şanstan muaf olması gerektiği kabulünden hareketle eldeki sorunu aşmaya çalışmaktır. Nitekim doğru inanç böyle bir özellikten yoksundur. Peki ama, niçin bilgi şanstan muaf olmalıdır? Goldman bu konuda şöyle der:

[...] inancın doğru olması yalnızca tesadüfi, yalnızca şans eseridir. [...] Bir inancın tesadüfen doğru olduğunu söylemek, o (inanç) kolaylıkla yanlış da olabilirdi anlamına gelir ve bu hata olasılığı bilginin varlığını engeller. Bilgi, şanslı tahminle elde edilen doğru inançtan daha fazlasını gerektirir.²⁸⁹

Bu pasajda da belirtildiği üzere, eldeki bir inancın şans eseri doğru olması, hata ihtimalini barındırır. Sahte ahır örneğini, tekrar edecek olursak, Barney gibi epistemik bir öznenin gerçeklerinden ayırt edilemeyecek sahte ahırlarla dolu bir çevrede tek gerçek ahıra bakarak oluşturduğu "Bu bir ahırdır" inancı doğrudur fakat şans eseri doğrudur. Barney kolaylıkla sahte ahırlardan herhangi birine bakarak da aynı inancı oluşturabilirdi ama bu durumda söz konusu inanç yanlış olurdu. Çünkü Barney'in baktığı şey gerçek bir ahır değil, bir ahır maketidir. Bu hata olasılığı bilginin varlığını tehdit eder. Dolayısıyla, bilginin şanstan muaf olması demek, bu hata olasılığının elimine edilmesi demektir. Fakat, doğru inanç için böyle bir durum söz konusu değildir. Bilgi de bu yüzden doğru inançtan daha değerlidir. Çünkü doğruluğa ulaşmak kadar yanlıştan kaçınılması da epistemik olarak değerlidir. James'in de

²⁸⁸ W. Riggs, *agm.*, 2009, ss. 220-1.

²⁸⁹ A. Goldman, *age.*, 1986, s. 30.

ifade ettiği üzere, “doğruyu bilmeliyiz ve yanlıştan kaçınmalıyız”. Bunlar epistemik özne olarak bizim “ilk ve en önemli” görevimizdir ve bunlar “iki ayrılabilir kanundur”.²⁹⁰

Bu çözüm, yukarıda ele alınan mevcut çözümlerden iki açıdan daha iyidir. Birincisi, böyle bir açıklama bilginin tam tanımını yapılmadan da bilginin neden daha fazla değere sahip olduğunu açıklamanın mümkün olduğunu gösterir. Bu anlamda, Kvanvig’in ikincil değer meselesi olarak da adlandırdığı sorunun temelinde bulunan bu düşünce— bilginin tam tanımını olmadan bilginin değerinin belirlenemeyeceği görüşü—tartışmalıdır. İkincisi, güvenilirlik gibi benzeri yaklaşımları tehdit eden gölgeleme sorunu bu açıklama için bir güçlük teşkil etmez. Çünkü bu sorunun ortaya çıkmasında etkili olan doğruluğun tek temel epistemik değer olduğu görüşü yerine, epistemik alanın sınırlarını “doğruya inanma ve hatadan kaçınma” amaçları doğrultusunda karakterize eder.

²⁹⁰ William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, 1912, s. 18.

KAYNAKLAR

- Ahlstrom-Vij, K. (2013). "Meno and the Monist", *Metaphilosophy*, 44, 157-170.
- Ahlstrom-Vij, K. ve Grimm, S. R. (2013). "Getting it Right", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 166/2, 329-347.
- Axtell, G. ve Carter, J. A. (2008). "Just the Right Thickness: A Defense of Second-Wave Virtue Epistemology", *Philosophical Papers*, 37/3, 413-434.
- Beebe, J. (2004). "The Generality Problem, Statistical Relevance and the Tri-Level Hypothesis", *Noûs*, 38/1, 177-195.
- Bishop, M. A. (2010). "Why the Generality Problem is Everybody's Problem", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 151/2, 285-298.
- Bjelde, J. (2012). *A Platonic Theory of Epistemic Value*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of California, Berkeley, ABD.
- Bjelde, J. "Meno Problems", (Yayımlanmamış yazı), <https://sites.google.com/site/josephbjelde/> (18.01.2020).
- Bjelde, J. (2020). "Anything But the Truth", *Synthese*, özel sayı, 1-15.
- Bjelde, J. (2021). "Knowledge is Teachable", *Mind* (Yayımlanmak üzere), 1-24.
- Bondy, P. (2015). "Epistemic Value", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/ep-value/> (24.11.2019).
- Bonjour, L. (2010). *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth, UK.
- Broncano-Berrocal, F. (2017). "A Robust Enough Virtue Epistemology", *Synthese*, 194, 2147-2174.
- Broncano-Berrocal, F. ve Carter, J. A. (2017). "Epistemic Luck", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/epistemic-luck/v-1> (11.02.2019).
- Carter, J. A., & Gordon, E. C. (2014). "Objectual Understanding and the Value Problem", *American Philosophical Quarterly*, 51/1, 1-13.
- Conee, E. (2013). "The Specificity of the Generality Problem", *Philosophical Studies*, 163/3, 751-762.
- DePaul, M. R. (2001). "Value Monism in Epistemology", *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue* içinde, (Ed: M. Steup), Oxford University Press, Oxford, 170-183.

- DePaul, M. R. (2009). "Ugly Analyses and Value", *Epistemic Value* içinde, (Eds: A. Haddock, A. Millar, ve D. Pritchard), Oxford University Press, Oxford, 112-138.
- Dutant, J. (2012). "The Value and Expected Value of Knowledge", *Dialogue*, 51/1, 141-162.
- Dutant, J. (2013). "In Defence of Swamping", *Thought: A Journal of Philosophy*, 2/4, 357-366.
- Elgin, C. Z. (2009). "Is Understanding Factive?", *Epistemic Value* içinde, (Eds: A. Haddock, A. Millar ve D. Pritchard), Oxford University Press, Oxford, 322-330.
- Elgin, C. Z. (2017). "Understanding", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/understanding/v-1> (08.09.2020).
- Feldman, R. (1985). "Reliability and Justification", *The Monist*, 68/2, 159-174.
- Fine, G. J. (1979). "Knowledge and Logos in the *Theaetetus*", *The Philosophical Review*, 88/3, 366-397.
- Fine, G. (2004). "Knowledge and True Belief in the *Meno*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 41-81.
- Goldman, A. I. (1986). *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge.
- Goldman, A. I. (1999). *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Oxford.
- Goldman, A. I. (2002). *Pathways to Knowledge: Private and Public*, Oxford University Press, Oxford.
- Goldman, A. I. ve Olsson, E. J. (2009). "Reliabilism and the Value of Knowledge", *Epistemic Value* içinde, (Eds: A. Haddock, A. Millar ve D. Pritchard), Oxford University Press, Oxford, 19-41.
- Goldman, A. (2010). "Epistemic Value", *A Companion to Epistemology* içinde, (Eds: J. Dancy, E. Sosa ve M. Steup), Wiley-Blackwell, Oxford, 147.
- Goldman, A. I. (2012). *Reliabilism and Contemporary Epistemology: Essays*, Oxford University Press, Oxford.
- Goldman, A. ve Beddor, B. (2015). "Reliabilist Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/> (16.11.2019).
- Gordon, E. C. (2012). "Is There Propositional Understanding?", *Logos and Episteme*, 3/2, 181-192.
- Gordon, E. (2017). "Social Epistemology and the Acquisition of Understanding", *Explaining Understanding: New Perspectives From Epistemology and Philosophy of Science* içinde, (Eds: S. R. Grimm, C. Baumberger ve S. Ammon), Routledge, New York, 293-317.

- Gordon, E. C. (2017). "Understanding in Epistemology", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/understa/> (14.03.2020).
- Gordon, E. C. (2019). "Elgin on Understanding: How Does It Involve Know-How, Endorsement and Factivity?", *Synthese*, özel sayı, 1-18.
- Greco, J. (1993). "Virtues and Vices of Virtue Epistemology", *Canadian Journal of Philosophy*, 23/3, 413-432.
- Greco, J. (2010). *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Greco, J. (2011). "The Value Problem", *The Routledge Companion to Epistemology* içinde, (Eds: S. Bernecker ve D. Pritchard), Routledge, New York, 219-231.
- Greco, J. (2012). "A (Different) Virtue Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research*, 85/1, 1-26.
- Grimm, S. R. (2006). "Is Understanding a Species of Knowledge?", *British Journal for the Philosophy of Science*, 57/3, 515-535.
- Grimm, S. R. (2009). "Epistemic Normativity", *Epistemic Value* içinde, (Eds: A. Haddock, A. Millar ve D. Pritchard), Oxford University Press, Oxford, 243-264.
- Grimm, S. (2012). "The Value of Understanding", *Philosophy Compass*, 7/2, 103-117.
- Hills, A. (2015). "Understanding Why", *Noûs*, 49/2, 661-688.
- Jäger, C. (2011). "Process Reliabilism and the Value Problem", *Theoria*, 77/3, 201-213.
- Jäger, C. (2011). "Reliability and Future True Belief: Reply to Olsson and Jönsson", *Theoria*, 77/3, 223-237.
- James, W. (1912). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, New York.
- Kagan, S. (1998). "Rethinking Intrinsic Value", *The Journal of Ethics*, 2/4, 277-297.
- Kallestrup, J. ve Pritchard, D. (2012). "Robust Virtue Epistemology and Epistemic Anti-Individualism", *Pacific Philosophical Quarterly*, 93/1, 84-103.
- Kallestrup, J. ve Pritchard, D. (2014). "Virtue Epistemology and Epistemic Twin Earth", *European Journal of Philosophy*, 22/3, 335-357.
- Kallestrup, J. ve Pritchard, D. (2016). "Dispositional Robust Virtue Epistemology versus Anti-Luck Virtue Epistemology", *Performance Epistemology: Foundations and Applications* içinde, (Ed: M. Á. F. Vargas), Oxford University Press, Oxford, 31-50.
- Kelp, C. (2011). "In Defence of Virtue Epistemology", *Synthese*, 179/3, 409-433.

- Kelp, C. (2012). "Tegen Scepticisme over de Waarde van Kennis", *Tijdschrift Voor Filosofie*, 74/3, 513-521.
- Kelp, C. (2012). "Knowledge: The Safe-Apt View", *Australasian Journal of Philosophy*, 91/2, 265-278.
- Kelp, C. ve Simion, M. (2017). "Commodious Knowledge", *Synthese*, 194/5, 1487-1502.
- Kelp, C. (2019). *Good Thinking: A Knowledge First Virtue Epistemology*, Routledge, New York.
- Khalifa, K. (2011). "Understanding, Knowledge, and Scientific Antirealism", *Grazer Philosophische Studien*, 83/1, 93-112.
- Khalifa, K. (2017). *Understanding, Explanation, and Scientific Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Korsgaard, C. M. (1983). "Two Distinctions in Goodness", *The Philosophical Review*, 92/2, 169-195.
- Kvanvig, J. L. (2003). *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kvanvig, J. (2009). "Precis of *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*", *Epistemic Value* içinde, (Eds: A. Haddock, A. Millar ve D. Pritchard), Oxford University Press, Oxford, 309-312.
- Kvanvig, J. (2009). "Responses to Critics", *Epistemic Value* içinde, (Eds: A. Haddock, A. Millar ve D. Pritchard), Oxford University Press, Oxford, 339-351.
- Kvanvig, J. (2009). "The Value of Understanding", *Epistemic Value* içinde, (Eds: A. Haddock, A. Millar ve D. Pritchard), Oxford University Press, Oxford, 95-111.
- Kvanvig, J. (2010). "The Swamping Problem Redux: Pith and Gist", *Social Epistemology* içinde, (Eds: A. Haddock, A. Millar ve D. Pritchard), Oxford University Press, Oxford, 89-112.
- Kvanvig, J. L. (2012). "Truth-tracking and the Value of Knowledge", *The Sensitivity Principle in Epistemology* içinde, (Eds: K. Becker ve T. Black), Cambridge University Press, Cambridge, 101-121.
- Kvanvig, J. (2017). "Understanding", *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology* içinde, (Eds: W. J. Abraham ve F. D. Aquino), Oxford University Press, Oxford, 175-189.
- Lackey, J. (2007). "Why We Don't Deserve Credit for Everything We Know", *Synthese*, 158/3, 345-361.
- Leite, A. (2005). "On Williamson's Arguments that Knowledge is a Mental State", *Ratio*, XVIII, 165-175.
- Littlejohn, C. (2014). "Fake Barns and False Dilemmas", *Episteme*, 11/4, 369-389.

- McCabe, M. M. (2002). "Indifference Readings: Plato and the Stoa on Socratic Ethics", *Classics in Progress: Essays on Ancient Greece and Rome* içinde, (Ed: T. P. Wiseman), British Academy, Oxford, 363-398.
- Meylan, A. (2007), "The Value Problem of Knowledge: Against a Reliabilist Solution", *Proceedings of the 4th Latin Meeting in Analytic Philosophy*, (Eds: C. Penco, M. Vignolo, V. Ottonelli ve C. Amoretti), LMAP, Genoa, 85-92.
- Millar, A. (2011), "Why Knowledge Matters", *Aristotelian Society Supplementary*, 85, 63-81.
- Miracchi, L. (2015). "Knowledge Is All You Need", *Philosophical Issues*, 25/1, 353-378.
- Mizrahi, M. (2012). "Idealizations and Scientific Understanding", *Philosophical Studies*, 160/2, 237-252.
- Nagel, J. (2013). "Knowledge as a Mental State", *Oxford Studies in Epistemology*, 4, 275-310.
- Olsson, E. J. (2008). "Knowledge, Truth, and Bullshit: Reflections on Frankfurt", *Midwest Studies in Philosophy*, 32/1, 94-110.
- Olsson, E. J. (2011). "Reply to Kvanvig on the Swamping Problem", *Social Epistemology*, 25/2, 173-182.
- Olsson, E. J. ve Jönsson, M. L. (2011). "Kinds of Learning and the Likelihood of Future True Beliefs: Reply to Jäger on Reliabilism and the Value Problem", *Theoria*, 77/3, 214-222.
- Olsson, E. (2012). "Reliabilism as Explicating Knowledge: A Sketch of an Account", *Epistemology: Contexts, Values, Disagreements* içinde, (Eds: C. Jäger ve W. Löffler), Ontos Verlag, Frankfurt, 189-201.
- Öztürk, F. S. M. (2013). "Menon Problemi", *Felsefe Dünyası*, 57, 59-72.
- Perrine, T. (2020). "On Some Arguments for Epistemic Value Pluralism", *Logos and Episteme*, 11/1, 77-96.
- Piller, C. (2012). "Knowledge as Achievement—Greco's Double Mistake", *Epistemology: Contexts, Values, Disagreements* içinde, (Eds: C. Jäger ve W. Löffler), Ontos Verlag, Frankfurt, 233-4.
- Plato. (2002). *Meno, Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo* içinde, (Çev: G. M. A. Grube), Hackett Publishing Company, Cambridge.
- Pritchard, D. (2006). *What is This Thing Called Knowledge?*, Routledge, New York.
- Pritchard, D. (2007). "Recent Work on Epistemic Value", *American Philosophical Quarterly*, 44/2, 85-110.
- Pritchard, D. (2008). "Knowing the Answer, Understanding and Epistemic Value", *Grazer Philosophische Studien*, 77/1, 325-339.

- Pritchard, D. (2009). "Knowledge, Understanding and Epistemic Value", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 64, 19-43.
- Pritchard, D. (2009). "The Value of Knowledge", *The Harvard Review of Philosophy*, 16/1, 86-103.
- Pritchard, D. (2009). "Apt Performance and Epistemic Value", *Philosophical Studies*, 143/3, 407-416.
- Pritchard, D. (2009). *Knowledge*, Palgrave Macmillan, New York.
- Pritchard, D., Millar, A. ve Haddock, A. (Eds.) (2009). *Epistemic Value*, Oxford University Press, Oxford.
- Pritchard, D. (2010). "Achievements, Luck and Value", *Think*, 9/25, 19-30.
- Pritchard, D., Millar, A. ve Haddock, A. (Eds.) (2010). *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*, Oxford University Press, Oxford.
- Pritchard, D. (2010). "Fundamental and Non-Fundamental Epistemic Goods", *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations* içinde, (Eds: D. Pritchard, A. Millar ve A. Haddock), Oxford University Press, Oxford, 11-13.
- Pritchard, D. (2010). "The Relevance of Epistemic Value Monism", *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations* içinde, (Eds: D. Pritchard, A. Millar ve A. Haddock), Oxford University Press, Oxford, 13-16.
- Pritchard, D. (2010). "Knowledge and Final Value", *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations* içinde, (Eds: D. Pritchard, A. Millar ve A. Haddock), Oxford University Press, Oxford, 25-47.
- Pritchard, D. (2010). "Understanding", *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations* içinde, (Eds: D. Pritchard, A. Millar ve A. Haddock), Oxford University Press, Oxford, 66-88.
- Pritchard, D. (2011). "What is the Swamping Problem?", *Reasons for Belief* içinde, (Eds: A. Reisner ve A. Steglich-Petersen), Cambridge University Press, Cambridge, 244-259.
- Pritchard, D. (2012). "Anti-Luck Virtue Epistemology", *The Journal of Philosophy*, 109/3, 247-279.
- Pritchard, D. (2013). "Epistemic Paternalism and Epistemic Value", *Philosophical Inquiries*, 1/2, 2013, 9-37.
- Pritchard, D. (2014). "Truth as the Fundamental Epistemic Good", *The Ethics of Belief* içinde, (Eds: J. Matheson ve R. Vitz), Oxford University Press, Oxford, 112-129.

- Pritchard, D. (2014). "Knowledge and Understanding", *Virtue Epistemology Naturalized*, (Ed: A. Fairweather), Springer, Switzerland, 315-327.
- Pritchard, D. (2016). *What is This Thing Called Philosophy?*, Routledge, New York.
- Pritchard, D. (2016). "Epistemic Axiology", *Epistemic Reasons, Norms, and Goals* içinde, (Eds: P. Schmechtig ve M. Grajner), De Gruyter, Berlin, 407-422.
- Pritchard, D. (2016). "Ignorance and Epistemic Value", *The Epistemic Dimensions of Ignorance* içinde, (Eds: M. Blaauw ve R. Peels), Cambridge University Press, Cambridge, 132-143.
- Pritchard, D. (2016). "Veritism and Epistemic Value", *Goldman and His Critics* içinde, (Eds: H. Kornblith ve B. McLaughlin), Blackwell, Oxford, 200-215.
- Pritchard, D. (2016). *Epistemology*, Palgrave Macmillan, New York.
- Pritchard, D. (2017). "Engel on Pragmatic Encroachment and Epistemic Value", *Synthese*, 194/5, 1477-1486.
- Pritchard, D. (2019). "Intellectual Virtues and the Epistemic Value of Truth", *Synthese*, özel sayı, 1-14.
- Pritchard, D., Turri, J. ve Carter, J. A. (2018). "The Value of Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-value/> (02.10.2019).
- Rabinowicz, W. ve Rønnow-Rasmussen, T. (2000). "A Distinction in Value: Intrinsic and For Its Own Sake", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100/1, 33-51.
- Ridge, M. (2013). "Getting Lost on the Road to Larissa", *Noûs*, 47/1, 181-201.
- Riggs, W. D. (1995). *Epistemic Pluralism*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of North Carolina at Chapel Hill, ABD.
- Riggs, W. D. (2002). "Beyond Truth and Falsehood: The Real Value of Knowing That P", *Philosophical Studies*, 107/1, 87-108.
- Riggs, W. D. (2002). "Reliability and the Value of Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research*, 64/1, 79-96.
- Riggs, W. D. (2003). "Understanding Virtue and the Virtue of Understanding", *Intellectual Virtue: Perspectives From Ethics and Epistemology* içinde, (Eds: M. DePaul & L. Zagzebski), Oxford University Press, Oxford, 203-226.
- Riggs, W. D. (2008). "The Value Turn in Epistemology", *New Waves in Epistemology* içinde, (Eds: V. Hendricks ve D. Pritchard), Palgrave-Macmillan, New York, 300-323.

- Riggs, W. D. (2009). "Understanding, Knowledge, and the Meno Requirement", *Epistemic Value* içinde, (Eds: A. Haddock, A. Millar ve D. Pritchard), Oxford University Press, Oxford, 331-338.
- Riggs, W. D. (2009). "Luck, Knowledge and Control", *Epistemic Value* içinde, (Eds: A. Haddock, A. Millar ve D. Pritchard), Oxford University Press, Oxford, 204-221.
- Ring, E. (2006). "Goldman's Reliability Theory of Justified Belief", *Australasian Journal of Philosophy*, 64/4, 501-507.
- Rønnow-Rasmussen, T. (2002). "Instrumental Values – Strong and Weak", *Ethical Theory and Moral Practice*, 5/1, 23-43.
- Sartwell, C. (1991). "Knowledge Is Merely True Belief", *American Philosophical Quarterly*, 28/2, 157-165.
- Sedley, D. ve Long, A. (Eds.) 2010, *Plato: Meno and Phaedo*, *Cambridge Texts in the History of Philosophy* içinde, (Çev. A. Long), Cambridge University Press, Cambridge.
- Shafer-Landau, R. (2007). *Ethical Theory: An Anthology*. Wiley-Blackwell, Oxford.
- Sliwa, P. (2015). "Understanding and Knowing", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 115, 57-74.
- Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sosa, E. (2003). "The Place of Truth in Epistemology", *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology* içinde, (Eds: M. DePaul ve L. Zagzebski), Oxford University Press, Oxford., 155-179.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, c. I, Oxford University Press, Oxford.
- Sosa, E. (2009). "Knowing Full Well: The Normativity of Beliefs as Performances", *Philosophical Studies*, 142/1, 5-15.
- Sosa, E. (2009). "Replies to Brown, Pritchard and Conee", *Philosophical Studies*, 143/3, 427-440.
- Sosa, E. (2010). "How Competence Matters in Epistemology", *Philosophical Perspectives*, 24/1, 465-475.
- Sosa, E. (2011). *Knowing Full Well*, Princeton University Press, Princeton.
- Sosa, E. (2015). *Judgment and Agency*, Oxford University Press, Oxford.
- Sosa, E. (2017). *Epistemology*, Princeton University Press, New Jersey.

- Sosa, E. (2019). "Knowledge and Wisdom", *The Gettier Problem* içinde, (Ed: S. Hetherington), Cambridge University Press, Cambridge, 144-158.
- Sosa, E. (2019). "Suspension as Spandrel", *Episteme*, 16/4, 357-368.
- Stich, S. (1990). *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, MIT Press, Massachusetts.
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, Oxford.
- Sylvan, K. (2018). "Veritism Unswamped", *Mind*, 127, 381-435.
- Turri, J. (2011). "Manifest Failure: The Gettier Problem Solved", *Philosophers' Imprint*, 11/8, 1-11.
- Turri, J. (2016). "Knowledge as Achievement, More or Less", *Performance Epistemology: Foundations and Applications* içinde, (Ed: M. Á. F. Vargas), Oxford University Press, Oxford, 124-134.
- Weatherson, B. (2012). "The Temporal Generality Problem", *Logos and Episteme*, 3/1, 117-122.
- Whitcomb, D. (2012). "Epistemic Value", *The Continuum Companion to Epistemology* içinde, (Ed: A. Cullison), Continuum, London, 270-287.
- Whiting, D. (2012). "Epistemic Value and Achievement", *Ratio*, 25/2, 216-230.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press, New York.
- Zagzebski, L. (2001). "Recovering Understanding", *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue* içinde, (Ed: M. Steup), Oxford University Press, Oxford, 235-251.
- Zagzebski, L. (2003). "The Search for the Source of Epistemic Good", *Metaphilosophy*, 34, 12-28.
- Zagzebski, L. (2019). "Intellectual Virtues: Admirable Traits of Character", *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology* içinde, (Ed: H. Battaly), Routledge, New York, 26-36.

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı : Keziban DER
Doğum Yeri : Yerköy
Doğum Tarihi : 19/03/1986
E-posta : kder15 @ posta.pau.edu.tr

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : Aydın Süleyman Demirel Anadolu Lisesi (2004)
Lisans : İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi – Felsefe, Burslu (2009)
Yüksek Lisans : University Of Illinois at Chicago (UIC) – Felsefe, Burslu (2014)
Doktora : Pamukkale Üniversitesi – Felsefe (2021)
Yabancı Dil ve Düzeyi: İngilizce – İleri seviye

İŞ DENEYİMİ: UIC, Öğretim Asistanlığı (*Teaching Assistant*)

TEZDEN ÜRETİLEN TEBLİĞ VE YAYINLAR:

“Gölgeleme İtirazı, Koşullu-Olasılık Çözümü ve Genellik Sorunu”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 29, 2020, ss. 337-352.