

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

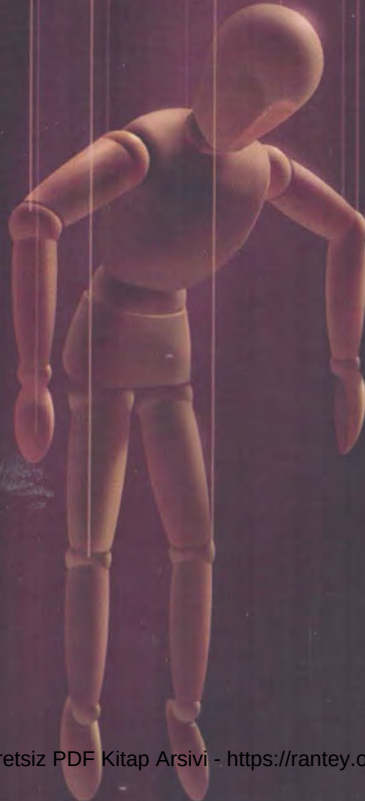
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Thomas Pink

Çeviren: Kurtul Gülenç

# ÖZGÜR İRÂDE

Kısa Bir Giriş



## **Thomas Pink**

Londra Üniversitesi King's College'de felsefe dersleri vermektedir.

## **Kurtul Gülenç**

*Frankfurt Okulu* (Ayrıntı, 2015), *Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk* (Tekin, 2016), *Marx ve Sonrası* (Önder Kulak ile birlikte, İthaki, 2017) adlı kitapların yazarıdır. Telif kitaplarının yanı sıra Ahu Tunçel ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Siyaset Felsefesi Tarihi I-II* (Doğu Batı, 2013), Özlem Duva ile birlikte yayına hazırladığı *Yargıya Felsefeyle Bakmak* (YKY, 2016) ve Özgür Emrah Gürel ile editörlüğünü yürüttüğü *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek* (Ayrıntı, 2021) adlı derleme çalışmaları bulunmaktadır. Sırasıyla Maltepe Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde çalışan Gülenç, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır. Çalışma ve ilgi alanları toplum ve politika felsefesi, sosyal bilimler felsefesi, Frankfurt Okulu, Aydınlanma felsefesi ve çocuklar için felsefedir.

**Thomas Pink**

# ÖZGÜR İRADE

Kısa Bir Giriş

İngilizceden çeviren: Kurtul Gülenç



## **Say Yayınları**

Felsefe

**Özgür İrade: Kısa Bir Giriş / Thomas Pink**

Özgün adı: *Free Will: A Very Short Introduction*

© Thomas Pink, 2004

Türkçe yayın hakları AnatoliaLit Ajans aracılığıyla © Say Yayınları  
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla  
yapılan kısa alıntılar hariç yayınevinden yazılı izin alınmaksızın alıntı yapı-  
lamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0983-9

Sertifika no: 44233

İngilizceden çeviren: Kurtul Gülenç

Yayın koordinatörü: Sinan Köseoğlu

Editör: Özge Nur Küskün

Baskı: MD Ofset Matbaacılık

Maltepe Mah. Yılanlı Ayazma Yolu

Yıldız Sanayi Sitesi No: 18 Kat: 2 Daire: 201

Zeytinburnu / İstanbul

Tel: (0530) 762 60 28

Matbaa sertifika no: 50194

1. baskı: Say Yayınları, 2023

## **Say Yayınları**

Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

www.instagram.com/sayyayinlari

Genel dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

İnternet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

## İçindekiler

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| Önsöz .....                                       | 7   |
| 1. Özgür İrade Sorunu .....                       | 9   |
| 2. Özgür İrade Olarak Özgürlük.....               | 37  |
| 3. Akıl .....                                     | 63  |
| 4. Doğa .....                                     | 77  |
| 5. Özgürlüksüz Ahlak? .....                       | 99  |
| 6. Liberteryan Özgürlük Hakkında Şüphecilik ..... | 109 |
| 7. Öz-Belirlenim ve İrade .....                   | 123 |
| 8. Özgürlük ve Özgürlüğün Doğadaki Yeri .....     | 139 |
| Referanslar .....                                 | 165 |
| Ek okuma.....                                     | 167 |
| Dizin.....                                        | 173 |



# Önsöz

Özgür irade sorunu eski bir sorundur. Eski olan her şey gibi, o da zaman içinde değişmiştir. Bu yüzden, bu kitabın üç amacı vardır: özgür irade sorununu şu anda var olduğu haliyle tanıtmak; sorunun şimdiki halini nasıl aldığını açıklamak ve mevcut haliyle sorunun nasıl çözülebileceği konusunda öneriler sunmak.

Bu kitap sadece bir giriş değil, aynı zamanda konusuna özgün bir katkı da sağlamayı amaçlamaktadır. Burada sunulan görüşler, yayımlamakta olduğum diğer kitap ve makalelerde daha ayrıntılı olarak işlenmiştir. İlgili referanslar, Ek Okuma bölümünün sonunda bulunabilir.

Tim Crane, Peter Goldie, Jennifer Hornsby, Tim Norman ve Martin Stone'a, bir Oxford Üniversitesi Yayınları (OÜY) okuyucusuna ve karım Judy'ye teşekkürlerimi sunarım. Her biri bu kitabın metnini tümüyle okudu ve bana çok yararlı önerilerde bulundu.

T.P.

Londra, Yeni Yıl Arifesi, 2003





# 1. BÖLÜM

## ÖZGÜR İRADE SORUNU

### Özgür irade sorunu nedir?

Bazı şeyler kesinlikle kontrolünüzün dışındadır. Siz doğmadan önce geçmişte olmuş olanlar, nasıl bir evrende yaşadığınız gibi şeyler hiçbir şekilde size bağlı değildir. Tıpkı kendi benliğinize ait pek çok özelliğin kontrolünüz dışında olması gibi; mesela insan olmanız ve günün birinde ölecek olmanız, gözlerinizin rengi, hangi deneyimin şu anda sizi yakın çevrenize inanmaya sürüklediği, hatta şimdi sahip olduğunuz arzu ve duyguların büyük çoğunluğu.

Ama kontrol edebildiğiniz kimi şeyler de vardır. Bunlar, sizin şimdiki ve gelecekteki eylemlerinizdir. Sonraki birkaç saati ne şekilde, evde kitap okuyarak mı yoksa sinemaya giderek mi geçireceğiniz; bu yıl tatil için nereye gideceğiniz, bir sonraki seçimde oy kullanıp kullanmayacağınız ve oyunuzu ne yönde kullanacağınız; bir iş yerinde çalışmaya devam edip etmeyeceğiniz ya da bir kariyer olarak yazarlık girişiminde bulunup işinizden ayrılıp ayrılmayacağınız: Tüm bunlar kontrolünüzde olan şeylerdir. Bunları kontrol edebilirsiniz

çünkü her biri üzerine düşünülmüş, bilinçli<sup>1</sup> eylemlerinizi oluştur veya bu türden eylemlerinize dayanır ve bu eylemleri gerçekleştirip gerçekleştirmemek size bağlıdır. Zihinsel açıdan sağlıklı, normal bir yetişkin olarak nasıl davranacağınız, doğadaki olayların ya da diğer insanların size dayattığı bir şey değildir. Kendi eylemlerinizi söz konusu olduğunda sorumlu olabilirsiniz.

Davranış biçimlerimizin kontrolümüzde olduğu fikri –eylemlerimizin bize bağlı olması durumu– hepimizin paylaştığı bir fikirdir. Bu, her birimizin farkına varabileceği bir özelliktir, düşünmemizin sabit ve temel bir özelliğidir. Bu fikir değiştirilemez. Felsefe yaparken ne kadar şüpheli olursak olalım, gündelik yaşama geri döndüğümüzde, hepimiz ne şekilde eylemde bulunduğumuz konusunu, bu durum bize bağlıymış gibi düşünmeye devam ederiz. Kendimizi, davranış biçimlerimizi kontrol edebilen biri olarak düşünmek, yaşamı son derece değerli görmemizi sağlayan şeyin parçasıdır. Kendimiz olarak nasıl davrandığımızı yönetebildiğimiz ve kontrol edebildiğimiz sürece, yaşamlarımız gerçek anlamda kendi başarımız veya başarısızlığımız haline gelebilir. Yaşamlarımız sadece eğlenmek veya katlanmak için değil, aynı zamanda kendimizi yönetmek ve gerçekleştirmek için kendimize ait olabilir.

Ya da biz öyle düşünmek isteriz. Acaba eylemlerimizden sahiden sorumlu muyuz? Geçmiş, evrenin doğası, hatta kendi inançlarımız ve duygularımızın çoğu bize bağlı değilken,

---

1 *deliberate(ly)* ifadesi orijinal metinde kimi zaman enine boyuna düşünülmüş eyleme, kimi zaman belirli düzeyde bir farkındalıkla gerçekleştirilmiş bir eyleme ya da alınmış bir karara kimi zaman da eylemin başlangıç ilkesinin/ nedeninin salt failde olmasına atfen kullanılmaktadır. Kavramın geçtiği ifadenin anlamına göre “bilinçli”, “bilerek”, “kasıtlı”, “üzerine düşünülmüş” ya da “enine boyuna düşünme” karşılıklarından birini tercih ettim. – (Çev.)

davranış biçimlerimiz hakikaten bize bağlı olabilir mi? İşte, nasıl davrandığımızın kontrolünün bizde olup olmadığı ve bu kontrolün neleri kapsadığı sorunu, filozofların özgür irade sorunu dedikleri şeydir.

Bu bir sorundur. Eylemlerimizi kontrol ediyor olma fikrine ne kadar aşına olursak olalım, fark etmez, bu konuda kesin olan hiçbir şey yoktur. Davranışlarımız üzerinde kontrol sahibi olup olmadığımız ve bu kontrolün neleri gerektirdiği, neleri içerdiği ve bunlara sahip olmamızın önemli olup olmadığı, önemliyse neden önemli olduğu... Bu sorular, felsefedeki en eski ve en zor sorunlardandır.

Özgür irade sorununun uzun geçmişi, kendi isminde ifade bulur. *Özgürlük* ve *irade*, gündelik yaşamda kendi eylemlerimiz üzerindeki kontrolümüzden, onların bize bağlı olması durumundan söz ederken normalde pek de kullanmadığımız iki sözcüktür. Bununla birlikte, son 2000 yıl ya da daha aşkın bir zamandır Batılı filozoflar, davranışlarımız üzerinde gerçekten kontrol sahibi olup olmadığımız sorununu tartışmak için tam olarak bu terimleri kullanmışlardır. *Özgürlük* ve *irade* sözcüklerini tercih etmeleri, eylem kontrolüne sahip olup olmadığımızın neden önemli olabileceği –ve nasıl davrandığımız üzerindeki bu kontrolün neleri kapsayabileceği– hakkında bize bir şeyler anlatmaktadır. Şimdi *özgürlük*le başlayarak her bir sözcük hakkında bir şeyler söylememe müsaade edin.

Yunan filozof Aristoteles, bir filozof tarafından yapılan en eski ve en önemli ahlak tartışmalarından biri olan *Nikomakhos'a Etik*'te eylemleri ve onlar üzerindeki kontrolümüzü tartışmıştır. Ne var ki Aristoteles *Etik*'te her ne kadar nasıl davrandığımızı kontrol ediyor oluşumuzdan bahsetse de, bu bahiste eylemlerimizin *eph hemin* veya kelimenin gerçek anlamıyla “bize bağlı” olduğunu belirtmiş, özgürlük için kullanılan Yunanca *eleutheria* terimini kullanmamıştır. *Eleut-*

*heria* henüz yalnızca siyasi tartışmalarda siyasi özgürlük (*freedom*) ya da serbestiyeti<sup>2</sup> (*liberty*) adlandırmak için kullanılan bir terimdi. Aristoteles'ten sonraki dönemde ise, Yunan filozofları *eleutheriayı* yeni ve tamamıyla siyasi olmayan bir anlamda, davranışlarımızın kontrolünün bizde olduğu fikrini ayırt etmek için kullanmaya başlamışlardır. O zamandan beri, eylemlerimizin bize bağlılığını tartışan filozoflar sonraki<sup>3</sup> Yunanlıları takip ettiler: Siyasi özgürlüğü işaret etmek için kullanılan aynı *özgürlük* terimi, aynı zamanda tekil bir kişinin kendi eylemleri üzerindeki kontrolünü ayırt etmek için de kullanılmaya başlandı. Eğer yaptığınız şey gerçekten kontrolünüz dâhilindeyse, o halde gerçekte yapıyor olduğunuzdan daha farklı şekilde davranmakta *özgür* olduğunuz söylenebilir. Filozofların dediği gibi, siz *özgür* bir *failsiniz*.

Demek ki *özgürlük* terimini iki farklı anlamda; siyasi özgürlüğe atıfta bulunmak için ve eylem kontrolümüze atıfta bulunmak için kullanabiliriz. Bu iki kullanım birbirinden önemli ölçüde farklıdır. Siyasi özgürlükten faydalanmak bir şeydir, nasıl davranacağınızı kontrol etmek tamamen başka bir şeydir. Siyasi özgürlük, devletle olan ilişkimizle ve aynı zamanda bir parçasını oluşturduğumuz daha geniş bir insan topluluğuyla da ilgilidir. Özel olarak, siyasi özgürlük, en temelde, devletin yurttaşlarının etkinliklerini yasalar ve yasal zorlama yoluyla kısıtlamaktan ne kadar uzak durduğuyla meşgulken, eylem kontrolünün devletle bağlantılı bu türden

---

2 Kavram, siyaset felsefesinde sıkça kullanılan müdahalesizlik, engellerin olmaması anlamındaki özgürlüğü işaret eder ve bu çerçevede terimin modern kullanımı çoğunlukla devletin konumu, yasal sınırlar, haklar ve özgürlükler ve en genel düzeyde devlet-yurttaş ilişkisiyle bağlantılıdır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, özellikle Hobbes'un özgürlük anlayışına ilişkin tartışmaların olduğu kısımlarda engellenmeme olarak özgürlük anlayışı daha da belirgin olacaktır. (Çev.)

3 Aristoteles sonrası. (Çev.)

herhangi bir ilişkiyle doğrudan ilgisi yoktur. Birisi, herhangi bir siyasi topluluğun dışında, ıssız bir adada tamamen yalnız yaşarken bile ve dolayısıyla siyasi özgürlükten faydalanma veya bu özgürlükten yoksun olmanın söz konusu olmadığı yerlerde bile özgür bir fail –kendi eylemleri üzerinde kontrol sahibi bir birey– olabilir. Ne var ki siyasi özgürlükten faydalanmak ile kişinin nasıl hareket ettiğini kontrol ediyor olması aynı olmasa bile, eylem kontrolünü teorikleştirme tarihi, siyasi olanla kurulmuş analogilerle doludur ve bu bir tesadüf değildir. Aslına bakılırsa, davranış biçimimiz üzerindeki kontrolümüz ile temel bir siyasi değeri ayırt etmek için tek ve aynı terimin kullanılması oldukça doğaldır.

Ne de olsa, eylem kontrolü ile siyasi özgürlük arasında belirli bir analogi vardır. Yaşamlarımız üzerinde bir dereceye kadar kontrole sahip olmak bize, doğa içinde belirli bir bağımsızlık verir; dalların ve taşların, hatta belki de aşağı düzeydeki hayvanların bile sahip olmadığı bir bağımsızlıktır bu. Doğa bize bir şey dikte etmez ve doğa tarafından yönlendirilmeyiz, ne var ki daha çok özgür bir hükümet veya devlet –yurttaşlarına bir ölçüde siyasi özgürlük tanıyan ve özellikle kendilerine ne olacağını belirlemede onlara kısmen pay çıkaran bir devlet– yönetiminde yaşayan yurttaşların yaptığı gibi bir evrenin içindeyiz. Özgür bir devlet gibi doğa da yaşamımızın en azından bir kısmını yönetmemiz için bize izin verir. Doğa da bize bir ölçüde özgürlük bahşeder.

Ancak hikâyenin sonu bu analogiyle bitmez. Bu mesele, özellikle antik Yunan filozoflarını meşgul etmiş olsa da birçoğu, özellikle de, başlangıçta tartışmak ve dersler vermek için bir araya geldikleri Atina'daki *stoa* veya sütunlu yapıdan türetilmiş isimleriyle Stoacılar, doğayı kozmik devlet, akıl tarafından yönetilen ve yasa konulan bir devlet olarak gördüler. Kanımca günümüzde bizim için daha önemli olan, eylem

kontrolüne sahip olma, bu anlamda özgür bir fail olmanın açık bir siyasi anlamı olduğu gerçeğidir; bu anlam, siyasi serbestiyet olarak düşünülen özgürlük içindir. Çünkü davranış biçimlerimiz üzerinde kontrol sahibi olmaktan faydalanan insanlar olarak statümüz ile devletle ilişkisi dâhilindeki özgürlüğün bizim için değeri arasında anlaşılabilir bir bağ vardır. Kendimizi, kendi yaşamımızı kontrol edebilecek, kendi kaderimizden sorumlu olabilecek kapasitede biri olarak düşünmüyor veya düşünemiyor olsaydık, o zaman kesinlikle siyasi özgürlük –siyasi alanda kendi yaşamlarımızı ve kaderimizi yönlendirmemize izin veren devlet– bizim için önemli bir değer olarak kabul edilmeyecekti. Öyleyse neden hem eylem kontrolümüzü hem de eylem kontrolüne bağlı gibi gözüken siyasi değeri işaret etmek için aynı terimi kullanmayalım?

Peki, *irade* terimi ne olacak? Bu terim filozoflar tarafından çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Ancak bunlardan biri özellikle önemlidir, bu kullanıma tüm normal yetişkin insanların sahip olduğu hayati bir psikolojik kapasiteyi ayırt etmek için başvurulur: karar verme kapasitesi. Hepimiz sadece sinemaya gitmek ya da evde kalmak gibi eylemlerde bulunmakla kalmayıp, her şeyden önce bu tür eylemlerin hangisini gerçekleştireceğimize kendimiz karar verme yeteneğine sahibiz. Bu karar verme veya tercihte bulunma kapasitesi, kendi eylemlerimizi kontrol etme ve sorumluluk alma kapasitemizin merkezindeymiş gibi görünür. Aslında, çoğunlukla kendi kararlarımızla olan ilişkisine atıfta bulunarak eylemlerimizin “bize bağlılığını” dile getiririz. “Ne yapacağım bana kalmış! Bu benim kararım!” diye ısrar ederiz.

Eylem özgürlüğü, özgül olarak karar verme özgürlüğüne –irade özgürlüğüne– bile bağlı olabilir. Nasıl davrandığımız bize bağlı olabilir, çünkü yalnızca bizim nasıl davranacağımıza karar verme kapasitemiz vardır ve bu tür kararları almak

bize bağlıdır. Benim de üzerinde az çok tartışacağım ve bir zamanlar pek çok filozofun inandığı şey budur. Ne var ki 17. yüzyıldan beri, İngiliz dili geleneği içindeki filozoflar –Britanya ve Amerika’da çalışan filozoflar– eylem özgürlüğünün irade özgürlüğü ile ilgisi olduğunu sıklıkla reddetmişlerdir. Normalde ne düşünürsek düşünelim, bu filozoflar karar verme özgürlüğü diye bir şey olmadığını ya da her halükârda eylem özgürlüğümüzün bundan tamamen bağımsız olduğunu iddia ederler. İrade ve onun özgürlükle bağıntısı hakkındaki bu tartışmanın ardında, insan eyleminin doğası hakkındaki derin bir tartışma yatar.

Özgürlüğümüzün bir eylem özgürlüğü, bir şeyler yapma ya da o şeyleri yapmaktan kaçınma özgürlüğü olduğunu hatırlamalıyız. Buna karşılık, özgürlük, en azından doğrudan, yapmamanın bir özelliği değildir. İstek ve arzuları ya da duyguları ele alalım. İstekler ve duygular açıkça birer eylem değildir. Kendi başlarına düşünüldüklerinde, sadece başımıza gelen<sup>4</sup> veya kendimizi içlerinde bulduğumuz durumlardır. İstekler ve duygular veya duyumlar, kendi bilinçli eylememiz olarak doğrudan ortaya çıkan şeyler olmaktan ziyade, başımıza gelen şeyler olmaları yönüyle daha pasiftirler. Ayrıca istekler ve duygular birer eylem değil de başımıza gelen pasif olaylar olduklarından, doğrudan kontrolümüzün dışında kalırlar. Hangi eylemleri gerçekleştireceğimiz bize bağlıyken, ne istediğimiz veya hissettiğimiz doğrudan bize bağlı değildir.

Elbette bazen ne istediğimiz ya da ne hissettiğimiz de bizim kontrolümüzdedir. Gelgelelim bu, sadece istediğimiz ya da hissettiğimiz şeyi önceki eylemlerimizle bir dereceye kadar etkileyebildiğimiz zaman doğrudur. Örneğin, koşuya çıkarak,

4 Kendimizin yaptığı bir şeyin sonucu olmaması, dışarıdan gelmesi anlamında. (Çev.)



yemek yeme arzumu artırabilirim ya da çeşitli merhemler sürerek veya zihnimi kasıtlı olarak önceki sene yaptığım tatile ve benzeri şeylere yoğunlaştırarak ağrımın şiddetini azaltabilirim. Eylemlerim üzerindeki doğrudan kontrolüm, eylemlerimin istekler ve duygular gibi pasif olaylar üzerindeki etkisi aracılığıyla, bana bu istekler ve duygular üzerinde dolaylı bir kontrol de verebilir. Eylemlerimiz üzerindeki kontrolümüz, bu eylemlerin sonuçları üzerinde de kontrol sahibi olmamızı sağlar. Ancak özgürlüğümüz hâlâ son kertede bir eylem özgürlüğüdür. Özgürlük her zaman eylem yoluyla –kasten yaptığımız ya da yapmaktan kaçındığımız şeyler aracılığıyla– ve yalnızca eylem yoluyla hayata geçer.

Özgürlük ile eylem arasındaki bu sıkı bağ çok önemlidir. Bu, özgürlüğün neleri kapsadığını anlamak için, aynı zamanda insan eyleminin doğasını, görüldüğü kadarıyla özgürlüğümüzü uygulayabileceğimiz o dolayımı anlamamız gerektiği anlamına gelir.

Bu noktada da karar verme meselesine ve onun özgürlük içindeki yerine geliyoruz. Özellikle geç antikitede ve ortaçağda filozoflar, eylem ile özgürlük arasındaki bağı irade çerçevesinde açıklamışlardır. Eylem özgürlüğü hakkındaki bir sorunun tarifi olarak “özgür irade sorunu” teriminin ta kendisi, bize eylem özgürlüğü ile irade özgürlüğü özdeşliğine yönelik bu inancın ne kadar yaygın olduğunu hatırlatır. Özgürlük, esasen kararın veya tercihin bir özelliği olarak kabul ediliyordu; tüm özgürlükler, irade özgürlüğüydü. Kararlarımız doğrudan kontrolümüz altındaydı ve diğer her şeyi de kararlarımız aracılığıyla kontrol ettik. Özgürlük eyleme bağlıydı, çünkü karar verme veya tercih, gerçekte insan eyleminin doğrudan aldığı biçimin merkezi bir bileşeniydi. O halde, özgürlük eyleme uygulanıyordu, çünkü eylemek özgür iradeyi uygulamaktı.

Filozoflar, bu iradeye dayalı eylem teorisine inanmakta haklı mıydılar? İrade özgürlüğü ile eylem özgürlüğü özdeşliğine inanmakta haklılık payları yok muydu? Daha sonraları göreceğimiz üzere, filozofların bu yöndeki teorilerine önemli itirazlar yükselmiştir. Daha yakın tarihli İngiliz dili felsefe geleneği de kesinlikle, iradeye dayalı bu eylem ve özgürlük teorisinin bir hata olduğunu varsayma eğiliminde olmuştur. Sahiden de Britanya ve Amerika'daki modern felsefe sıklıkla tam ters yöne gitmiştir. Eylemin ve davranış biçimimizin kontrolünün gerçekten irade veya herhangi türde bir irade özgürlüğü ile hiçbir ilgisi olmadığı iddiasında bulunmuştur. Ancak ben, bu modern tepkinin aynı zamanda bir hata olduğu iddiasında bulunacağım. Şayet eylemi ve onun üzerindeki kontrolümüzü iradeden ve onun özgürlüğünden tamamen ayırmaya çalışırsak, özgürlüğü daha iyi anlamak yerine, sonunda ondan bütünüyle vazgeçmiş oluruz. Özgür irade sorunundan iradeyi çıkarmak, aslında özgürlüğü de gözden çıkarmak demektir.

İrade olmadan, eylem özgürlüğünü hiçbir şekilde anlamlandıramayız. Birçok modern filozofun yaptığı gibi, eylemlerimizin özgür ve bize bağlı olduğu fikrinin tamamının sadece bir kafa karışıklığı olduğunu düşünmeye son vermeliyiz. Gerçekten de pek çok modern filozofun düşündüğü tam olarak budur. Doğrusu, mesele sadece davranış biçimlerimiz üzerinde kontrolden yoksun olmamız değildir (sanki bu durumda işler daha farklı olabilirmiş gibi), aynı zamanda eylem özgürlüğünün imkânsız bir şey olduğu, hiç kimsenin sahip olamayacağı bir şey olduğudur; çünkü fikrin kendisi karmaşık ve çelişkilidir. Modern felsefi moda akımı, eylem özgürlüğüne duyulan inancın giderek daha fazla bağdaşmaz (*incoherent*) bir yanılsama olduğunu varsaymaya başlamış, hatta bunun yuvarlak bir kareye duyulan inanç kadar bağdaşmaz olduğu kanaatindedir.

## Özgürlük ve ahlak

Ancak, eylem özgürlüğümüzün neden böyle bir sorun olabileceğini daha ayrıntılı bir biçimde ele almadan önce, özgürlüğün önemine –özgür olup olmadığımızın neden önemli olabileceği sorusuna– daha fazla eğilmemiz, özgürlüğün ahlaktaki yerine bakmamız gerekiyor. Yine burada, sahneye eylem giriyor.

Doğal olarak, eylemin –kendi yaptığımız ya da yapmaktan kaçındığımız şeylerin– özel bir ahlaki önemi olduğunu düşünürüz. Gündelik ahlakın ayrılmaz bir parçası, bireysel ahlaki sorumluluk üzerine –insanların yaşamlarını ne şekilde yaşadıklarından mesul olabilecekleri fikri üzerine– odaklanır. Şimdi, hayatımızda doğrudan sorumlu olduğumuz şey, eylemlerimizdir. Her birimiz yaptıklarımızdan ve yapamadıklarımızdan mesulüz. Ya da genelde öyle olduğunu düşünürüz. Ortada iyi bir sebep olmaksızın, bir başkasının canını yakaçağınızı veya ona zarar vereceğinizi bilerek kasıtlı hareket ettiyseniz –belki bir arkadaşınıza kasten kırıcı bir yorumda bulunmuşsunuzdur– karşı tarafta neden olduğunuz incinme nedeniyle suçlanabilirsiniz. Bu durumda diğer insanlar kesinlikle sizi kınayacak, ortaya çıkan durumdan sizi sorumlu tutacaktır ve ne yaptığınızı düşünmeye başladığınızda, siz de kendinizi suçlama noktasına gelebilir, yaptığınız şey için suçluluk duymaya başlayabilirsiniz.

Ahlak bize, yükümlülük getiren, uymakla sorumlu olduğumuz, yerine getirilmediğinde haklı ve adil bir şekilde kınanabileceğimiz standartlar sunar. Bu standartlar eylem için geçerlidir. Aynı sorumluluk yükü, duygular veya arzuları, en azından kendi yapıp etmemizden bağımsız olarak dışarıdan gelen duygular veya arzuları kapsamaz. Örneğin, size karşı bir düşmanlık duygusu besleyebilirim; ama eğer bu duygu bana dışarıdan geldiyse –eğer bu his, yaptığım herhangi bir

şeyin sonucu değilse ve bunu önlemek için yapabileceğim hiçbir şey yoksa– bu duygu için nasıl suçlanabilirim?

Bizler, yaptıklarımız ya da yapamadıklarımız için kınanırız; ancak kendi yapıp etmemizden bağımsız olarak başımıza gelen şeyler için suçlanmayız. Bu sorumluluk görüşü son derece doğal ve bildiktir. Fakat ahlaki sorumluluğu, başka herhangi bir şey için değil de nasıl eylediğimiz ve eylemlerimizin sonuçları bakımından sahip olduğumuz bir şey haline getiren nedir?

Bu duruma yapılabilecek herhangi bir makul açıklamanın kilit noktası, ahlaki sorumluluk ile *öz-belirlenimin* şu ya da bu biçimi arasındaki bağ olmalıdır. Kınamanın –birini yanlış yapmaktan sorumlu tutmanın– özü, failin kendisinin hedef alınmasıdır. Ne de olsa, sorumlu olanın failin kendisi olduğunu –sadece onunla bağlantılı bir olay ya da süreç değil, bizzat o kişi olduğunu– iddia ederiz. Bu yüzden de faili sorumlu tuttuğumuz şey, uygun ve adil bir biçimde onunla tanımlanabilecek ve ona uyarlanabilecek bir şey olmak zorundadır. Faili sorumlu tuttuğumuz şey, kendisi için olacak olanı belirlediği bir şey olmalıdır. Yine bu, failin bizzat kendi benliği tarafından belirlenen, öz-belirlenimsel bir şey olmalıdır diyebiliriz. Eylemlerimizden ahlaki olarak sorumluyusak, ancak duygularımız ve arzularımızdan sorumlu değilsek; bu durumun izahı, neden öz-belirlenimciliğin ilgili türünün eylem içinde bulunabileceği, ancak arzu veya duyumda bulunamayacağına ilişkin olmak durumundadır.

Görünüşe göre sağduyu, neden ahlaki açıdan eylemlerimizden sorumlu olduğumuza ancak duygu ve arzularımızdan sorumlu olmadığımıza dair net bir açıklamaya sahiptir. Sağduyu özgürlüğe –kontrol ettiğimiz şeye veya bize bağlı olana– hitap eder. Nasıl davrandığımız doğrudan bize bağlıdır ancak hangi duygulara ya da arzulara sahip olduğumuz

bize bağılı değildir. Eylem kontrolümüz vardır, ancak eylem-  
den bağımsız, doğrudan bir duygu veya arzu kontrolümüz  
yoktur. İşte bu nedenle ahlaki olarak duygu ve arzularımız-  
dan değil, eylemlerimizden sorumluyuz.

Ahlaki sorumluluğu açıklamada özgürlüğe yapılan bu  
vurgu son derece doğaldır ve bunun nedeni, kontrol uygu-  
laması veya özgürlük kullanımının, öz-belirlenimciliğin, en  
doğrudan şekilde, sezgisel biçimi olmasıdır. Bizler doğal ola-  
rak faili, özgürlüğünün kullanılmasıyla tanımlarız. Sonuçta,  
kontrolü elinde tutan faildir.

O halde ahlaki düşünme biçimimizin temelinde yatan şey,  
özgür bir fail olma fikri –davranışlarımızı kontrol etme fikri-  
gibi görünmektedir. Kınama ve suçluluk gibi tepkiler, ancak  
yaptığınız şeyi yaparken, davranışlarınız gerçekten kontrolü-  
nüz altındaysa adildir. İncitici bir yorumu yapıp yapmamak  
gerçekten size kalmış olmalıdır. Yorum yapmanız eğer tama-  
men sizin kontrolünüz dışındaysa, yaptığınız şey yüzünden  
nasıl suçlanabilirsiniz?

Eğer kınama ve suçluluk gibi hisleri destekleyen ve ge-  
rekçelendiren bizim özgürlüğümüzse, o halde mahkemeler  
insanları cezalandırdığında ve onları yapmış oldukları şeyler  
dolayısıyla yasal olarak sorumlu tuttuğunda da bu, hukuk  
sistemlerimizin de insan özgürlüğünü bir koşul olarak ge-  
rektirdiği anlamına gelir. Çünkü ceza, sadece onu hak etmeyi  
gerektirecek bir hata yapma karşılığında uygulandığında, salt  
bir baskı ya da şiddetin aksine, gerçek bir ceza olarak kayda  
geçer. Ceza, cezalandırılan kişinin gerçekten hata yaptığı için  
suçlu olduğu –ve böylece yaptıklarından gerçekten sorumlu  
olduğu– iddiasını barındırır. Ancak ceza, yalnızca cezalandı-  
rılan kişi eylemlerini kontrol ettiğinde –yani o şekilde dav-  
ranıp davranmamak gerçekten kendisine bağılı olduğunda–  
adildir.

Tüm eylemlerimizin kontrolümüz dâhilinde olması gerekmez. Gerçek anlamda kleptomani<sup>5</sup> olan, zorunlu bir çalma arzusuyla yanıp tutuşan biri olabilir; bu, çalmama özgürlüğünü kişinin elinden alan ve kelimenin tam anlamıyla onları bir şeyler almaya zorlayan bir arzuyu beraberinde getiren bir durumdur. Eğer böyle bir şey mümkünse, o şeylerin çalınmaları yine de söz konusu kişilerin sahici bir eylemi, kasıtlı olarak yaptıkları bir şey olabilir. Ancak çalmama özgürlüğünden yoksun olduklarından eylemleri, sorumlu tutulacakları bir şey olmazdı. Eğer ahlaki sorumluluğun anahtar kavramı özgürlükse, eylem ancak gerçekten özgür olduğu –onu gerçekleştirip gerçekleştirmemek gerçek anlamda bizim kontrolümüzde olduğu– sürece bizim sorumluluğumuzdadır.

Ahlaki sorumluluğun özgürlüğe bağlı olduğu görüşü son derece doğal olabilir. Ancak bu aynı zamanda çok da tartışmalı bir konudur. Birçok filozof, sağduyu olarak ortaya koyduğum görüşün gerçekten bir sağduyu görüşü olduğunu ya da öyle olması gerektiğini reddedecektir. Modern felsefede, özgürlüğün ahlakta yeri olup olmadığı –yahut eylemin bile özel bir ahlaki öneme sahip olup olmadığı– konusunda kesin olarak bir görüş birliği yoktur. Bu anlaşmazlığın oldukça basit ancak önemli bir sebebi vardır. Eylem özgürlüğünün –şimdilerde genellikle tutarsız ve imkânsız olduğu düşünülen o noktaya kadar– öyle kafa karıştırıcı bir fikir olduğu kanıtlandı ki filozoflar ahlak felsefesi yaparken, kavramı giderek görmezden gelmeye ya da terk etmeye daha yatkın olmaya başladılar. Bu filozoflar, özgürlükten söz etmeden ahlakı anlamlandırmaya çalışmışlardır.

Bazı filozoflar ise hâlâ ahlaki olarak yalnızca eylemlerimizden sorumlu olduğumuzu kabul ediyordu. Ancak onlar

---

5 Gerçekte ihtiyaç duyulmayan nesneleri çalma dürtüsüne sahip kişi. (Çev.)

da bu sorumluluğun, özgür olan eylemlerimize dayandığını inkâr ediyordu. Eylemin başka bir özelliği daha vardır ve bu, eylem üzerindeki kontrolümüzle hiçbir ilgisi olmayan, bizi davranış biçimimizden sorumlu kılan bir özelliktir. Ya da belki de bu filozoflar, kendi eylemlerimiz için aldığımız özel sorumluluğumuzu, hiçbir açıklama gerektirmeyen bir şey olarak ele alırlar.

Fakat diğer filozoflar çok daha radikal davranmıştır. 18. yüzyıl İskoç filozoflarından biri olan David Hume'a göre, ahlakın yaptıklarımızdan sorumlu olmakla hiçbir ilgisi yoktu. Ona göre, eylemlerimiz için özel bir ahlaki sorumluluğumuz –bizim tercihimiz olmayan özelliklerimiz için herhangi bir sorumluluğumuz– bulunmuyordu. Ahlak açısından gerçek anlamda kayda değer olan eylemler değildir; bunlar en iyi ihtimalle, gerçekten kayda değer olanın etkileri ve işaretleri ya da semptomlarıdır. Ahlak, eylemlerin kendilerinden ziyade arzu ve duygularla ilgilidir; eylemlerimizi önceleyen ve onları gerçekleştirmemize neden olan motivasyon, his ve karakterin pasif durumları hakkındadır. Ahlak öncelikle, takdire şayan ve erdemli biri olmakla ilgilidir. Doğru eylemleri gerçekleştirmek –doğru olanı yapmak– ikincil öneme sahiptir, sadece erdemli bir kişi olmanın peşinden giden ve bunun sonucunda ortaya çıkan bir şeydir.

Özgürlüğe başvurmadan ahlaki ve ahlaki sorumluluğu anlayabilir miyiz? Ben anlayamayacağımız iddiasındayım. Eylemin ahlak kapsamında gerçek anlamda özel bir önemi vardır. Bizler, yalnızca maruz kaldıklarımızdan ibaret olmadığımız için esasen kendi yaptıklarımızdan sorumluyuz. Yine de eylemlerimiz için bu özel sorumluluğun açıklanması gerekmektedir. İlerleyen bölümlerde de göreceğimiz gibi, eylemin sahip olduğu bu özel önemi açıklayan şey yalnızca özgürlük olabilir. İnsan eylemlerinin gerçekte ne içerdiğini



**1. David Hume. Louis Carrogis tablosu.**

anladığımızda ve özellikle bu eylemlerde iradenin oynadığı rolü anladığımızda, ahlaki sorumluluğumuzun başka hiçbir açıklamasının eylemlerimiz açısından işe yaramayacağını göreceğiz. İradeyi özgür irade sorununa geri döndürmek, özgürlüğümüzü ve onu nasıl kullandığımızı ahlakın merkezine yerleştirmek anlamına gelir.



Peki, özgürlüğe duyulan inançsızlık neden bu denli yaygındır? Dilerseniz şimdi, eylem özgürlüğümüzü tehdit eden duruma, özgür irade sorununun neden bir sorun olduğunun yanıtını aramaya geri dönelim.

## Özgür olamayışımızın nedeni ne olabilir?

Çoğumuz özgürlüğe dair önemli bir varsayımda bulunarak işe başlarız. Doğal olarak, varsayma eğiliminde olduğumuz eylem özgürlüğümüz, eylemlerimizin kontrolümüz dışındaki daha evvelki nedenler tarafından belirleniyor olduğu ya da gerçekleşmeleri için bu nedenleri gerektirdiği iddiası ile uyumsuz olmalıdır. Örneğin doğduğunuzda, dünyanın hâlihazırda, yaşamınız boyunca tam olarak ne yapacağınızı belirleyen nedenleri –bunlar, içine doğduğunuz çevre veya dünyaya gelirken getirdiğiniz genler olabilir– içerdiğini varsayalım. Bu durumda, muhtemelen nasıl davranacağınız hiçbir aşamada size kalmış olamaz. En başından beri nasıl davranmanız gerektiği tam olarak belirlenmişse, başka türlü davranma konusunda nasıl özgür olabilirsiniz?

*Nedensel belirlenimcilik*, kendi eylemlerimiz dâhil olmak üzere, meydana gelen her şeyin zaten nedensel olarak belirlenmiş olduğu iddiasıdır. Olan her şey, daha önceki nedenlerden –şeylerin başka türlü olmaları için hiçbir açık kapı bırakmadan, etkilerinin zorunlulukla meydana gelmesini sağlayarak etkilerini belirleyen nedenlerden– kaynaklanır. Dolayısıyla, eğer nedensel belirlenimcilik doğruysa, gelecekte herhangi bir zamanda ne olacağı çoktan belli demektir ve bunlar, geçmiş tarafından belirlenmiştir. Doğal olarak, nedensel belirlenimciliğin doğruluğunun özgürlüğümüzü kesinlikle ortadan kaldıracağını düşünürüz. Doğal varsayımımız, davranış biçimimiz üzerinde kontrol sahibi olmamızın, kontrolümüz dışındaki etmenler –içine doğduğumuz çevre,

dünyaya gelirken getirdiğimiz genler, kontrolümüzün ötesinde dışarıdan gelen arzu ve duygular gibi etmenler– tarafından nedensel olarak önceden belirlenmemiş eylemlerimize dayandığı yönündedir. Son derece doğal bir biçimde yaptığımız bu varsayma *Uyumsuzculuk (Incompatibilism)* denir ve bu isimlendirmenin nedeni özgürlüğün, nasıl eylediğimizin kontrolümüz dışındaki etmenler tarafından nedensel ön-belirlenmesiyle uyuşmadığı yönündeki iddiadır. Bu durumda bizler, doğal uyumsuzlarız.

Ancak yalnızca bu değiliz. Bizler aynı zamanda doğal liberterleriz. Eylem özgürlüğüyle ilgili *Liberteryanizm (Libertarianism)*, Uyumsuzluğu, davranış biçimimiz üzerinde gerçekten kontrole sahip olduğumuz inancıyla birleştirir. Liberteryanlar, gerçekten özgür olduğumuza inanan uyumsuzlardır. Bu tam da doğal olarak varsaydığımız şeydir. Eylemlerimizin ön-belirlenmişliğinin, onları gerçekleştirip gerçekleştirilmememiz üzerindeki kontrolümüzü ortadan kaldıracığını düşünmemize rağmen, yine de güçlü bir şekilde bu kontrole sahip olduğumuzu varsayma eğilimindeyiz; yani eylem biçimlerimizden sorumlu olan bizleriz ve önceki nedenler, eylemlerimizi bize dayatmaz. Liberteryanizm ve onunla birlikte aynı zamanda Uyumsuzculuk da bizim doğal özgürlük teorimizdir.

Uyumsuzculuğun doğru olduğu –eylem özgürlüğümüzün, eylemlerimizin önceden belirlenmemiş olmasına bağlı olduğu– yönündeki bilgi oldukça geneldir. Felsefeyle yeni tanışmış çoğu insan için başka hiçbir şey anlamlı gelmez. Doğduklarında her eylemin önceden belirlenmiş ve sabitlenmiş olma olasılığını, özgürlükleri için son derece bariz bir tehdit olarak algırlar. Felsefeyle ilk kez karşılaşan insanlar Uyumsuzculuktan vazgeçmek konusunda oldukça isteksizdirler. Ancak Uyumsuzculuk bize ciddi zorluklar sunar. Aslında

Uyumsuzculuk, özgürlüğü imkânsız bir şey haline getirmeyi vaat etmektedir. Ya da pek çok modern filozof böyle düşünmektedir.

### *Belirlenimcilik tehdidi*

İlk zorluk açıkça ortadadır. Uyumsuzculuk, eylem özgürlüğümüze önemli bir şart koyar; kontrolümüz dışındaki koşullar tarafından nedensel ön-belirlenimin yokluğu şartıdır bu. Ancak bu şartın karşılandığını gerçekten bilebilir miyiz? Normalde, nasıl davrandığımızı geçmişteki nedenlerle önceden belirlenmiş olarak düşünmeyiz. Yine de bundan nasıl emin olabiliriz? Belki de son kertede, nedensel belirlenimcilik gerçekten doğrudur. Belki de evrende olan biten her şeyin meydana gelişini önceki nedenler belirlemiştir. Bu durumda, doğduğumuz zaman, her eylemimiz nedensel olarak önceden belirlenmiş olacaktır.

Nedensel belirlenimcilik inancı –dünyanın belirlenime dayalı bir sistem olduğu inancı– antik dünyada Stoacılar tarafından savunuldu. Nedensel belirlenimcilik inancı, 17. yüzyıldan sonra Batılı filozoflar arasında yeniden yaygınlaştı. Bu durumun nedeni, o sırada geliştirilmekte olan yeni bilim alanları ve özellikle Newton fiziğinin, bize evrendeki her bir fiziksel nesnenin hareketini açıklayan ve yöneten belirlenimci yasalar sunmasıydı. Uyumsuzculuk, ahlaki açıdan ona bağlı olan her şeyle birlikte eylemlerimizin bize bağlılığını, o zamanlar fazlasıyla makul görünen bir dünya resmiyle –18. ve 19. yüzyıl bilimi tarafından önerilen belirlenimci bir fiziksel sistem şeklinde bir dünya resmiyle– karşı karşıya getirdi.

O zamandan beri ise nedensel belirlenimciliğin cazibesi giderek azaldı. Yirminci yüzyıl fiziği, evrensel belirlenimciliğe çok daha az desteklenen bir tablo bıraktı. Çünkü modern kuantum fiziğinin belli yorumlarına göre dünya, parçacık

düzeyinde belirlenimsizdir. Küçük atom altı parçacıkların hareketleri en azından belirlenimci nedenlerden yoksundur. Bu küçük parçacıkların hareketleri belirsiz olduğu oranda, en azından bir dereceye kadar, *tesadüfi* veya *rastgele*dir.

Elbette eylemlerimiz gözle görülemeyecek derecede küçük seviyede gerçekleşmez, gözle görülür şekilde büyük çaplı seviyede; mikroskobik değil, makroskopik seviyede gerçekleşir. Ama bu yine de bir tehdit olarak belirlenimciliğe belli ölçüde alan açmaz mı? Belki de belirlenimsizliğin bu tür makroskopik olaylar için ne kadar geçerli olduğunu kesin olarak bilemiyoruz. Bir miktar mikroskobik belirlenimsizlik olsa bile, bu mikroskobik düzeyde olanlarda pek çok değişiklik, büyük ölçekte olanlarda ise hiçbir fark yaratmayabilir. Bu durumda, mikroskobik belirlenimsizliğin, bilinçli olarak nasıl eylemde bulunduğumuz konusunda her zaman bir fark yaratması gerekmez. Çeşitli küçük parçacıkların konumlarındaki ufak değişiklikler, misal, elimi kasıtlı olarak kaldırıp kaldırmam konusunda hiçbir fark yaratmayabilir. Makroskopik düzeydeki olaylar hâlâ büyük ölçüde ön-belirlenmiş olabilir. Eylemlerimizin çoğu veya tamamı, kontrolümüz dışındaki nedenlerle önceden tayin edilebilir. Bu durumda, eylemlerimizin nedensel ön-belirlenimi ciddi bir olasılık olarak kalabilir ve bu yüzden de, eğer Uyumsuzculuk doğruysa, özgürlüğümüz için gerçek bir tehdit oluşturabilir.

Peki, eylemlerimizin nedensel ön-belirlenimi gerçekten bu kadar ciddi bir olasılık mıdır? Hiç kimse belirlenimciliğin insan eylemi düzeyinde işlediğini ispat etmemiştir. Eylemlerimiz çoğunlukla öngörülebilirdir. Ancak bu öngörüler genellikle kesinlikten uzaktır. Birçok insan eyleminin yatkın olduğu yönelimleri keşfederiz. Ne var ki bunlar yalnızca eğilimler gibi görünürler, yani demir yasalar değildirler ve bireysel eylemler yine de örüntülerin dışına çıkabilir. İnsan eylemlerinin

geniş çaplı ön-belirlenimine duyulan inanç, bir tahminden veya spekülasyondan –kanıtlanmak bir yana, olası bile olmayan bir spekülasyondan– öte bir konuma sahip değildir.

### *Tesadüf tehdidi ve anlaşılamazlık*

Özgürlük hakkında daha derin bir endişe vardır. Uyumsuzculuk, eğer belirlenimcilik doğruysa özgür olamayacağımızı söyler. Ancak, şimdi de göreceğimiz gibi, eğer belirlenimcilik yanlışsa, yine de özgür olamayız ve bu, biz uyumsuz olalım ya da olmayalım, hangi görüş olursa olsun doğru olmak zorundadır. Bu durumda, eğer Uyumsuzculuk doğruysa, hiçbir şekilde özgür olamayız. Özgürlük imkânsızdır.

Farz edelim ki, uyumsuzcu özgürlüğün gerektirdiği gibi, eylemlerimiz önceden belirlenmemiş olsun. O halde bu, günün sonunda nasıl davranacağımızın basit bir tesadüf meselesi olduğu anlamına gelir. Çünkü sadece bu iki alternatif vardır. Ya bir eylem nedensel olarak belirlenir ya da nedensel olarak belirlenmediği ölçüde, ortaya çıkması tesadüfidir. Ancak tesadüf tek başına özgürlüğü oluşturmaz. Kendi başına tesadüf, rastlantısallıktan öte hiçbir anlama gelmez. Burada açıkça görünen bir şey vardır. Salt tesadüfün işleyişi olan rastlantısallık, kontrolü açıkça devre dışı bırakır. Örneğin eğer biz, bir süreç üzerinde kontrol sahibi olduğumuzu hesaba katıyorsak, o süreç rastgele ilerliyor olamaz. Bir süreç sadece rastlantı ise, o zaman bizim kontrolümüz dışında cereyan ediyor olmalıdır. Rastlantısallık, en az belirlenimciliğin olduğu kadar özgürlüğe –davranış biçimimiz üzerindeki kontrolümüzü uygulamamıza– bir tehdittir. Eylemlerimiz tesadüfi olaylardan başka bir şey değilse, o zaman eylemimiz bizim tarafımızdan bir kontrol uygulamasını nasıl içerebilir?

Bu noktada daha derin endişeler ortaya çıkıyor. Bu, basitçe belirlenmemiş eylemlerin rastlantıdan daha fazlası olmaması

meselesi değildir. Öyle görünüyor ki, eylemlerimiz olduğunu düşündüğümüz durumlar belirlenmemiş olsaydı, bunlar gerçek anlamda *eylem* olamazlardı; dahası salt kör hareketlerden<sup>6</sup> (*blind motions*) fazlası olamazlardı.

Örneğin, elimi yukarı kalktığını varsayalım. Elimi havaya kaldırmam, yalnızca bir olay değil de, sahici bir *eylem*, maksatlı<sup>7</sup> yaptığım bir şey, kasten elimi kaldırmam olacaksa, doğrusu ne olmalıdır? Eğer elimi bilerek kaldırırıyorsa, bunu bir hedef veya gaye uğruna yapıyor olmalıyım. Belki de basitçe kendisi için elimi kaldırıyorum; sadece onu havaya kaldırmış olmak için. Ya da belki aklımda başka bir amaç var. Belki de sana işaret etmek için elimi kaldırıyorum. Ancak, sahici bir eylem –benim tarafımdan bilerek (kasıtlı) ve maksatlı bir şeyin yapılması– olarak addedilecekse, yaptığım şeyin bir amacı olması çok daha iyi olacaktır.

O halde bir eylemi sahici bir eylem yapan, bir sonuca veya çıktıya ulaşmak için bizim tarafımızdan üzerine düşünülmüş, bilerek yapılmış bir şey olarak anlaşılabilir olmasıdır. Eylem her zaman anlaşılır biçimde amaçlı bir şey olmalıdır. Her zaman şu ya da bu hedefe yönelik olmalıdır; yani bu nihayetinde, eylemin amacının onun ötesine uzanıp uzanmadığı veya eylemin yalnızca kendisi için gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği meselesidir. O halde, eylemimizin verili bir hedefe yönelik olduğunu doğru kılan nedir? Örneğin, elimi kaldırdığımda bunu size işaret etmek için yaptığımı doğrulayan nedir? Elbette eylemi belirli bir arzu veya motivasyonla gerçekleştiriyorum; bu, tam da o hedefe yönelik bir arzu veya motivasyondur. Eğer elimi kaldırmam, hedef olarak sana işa-

6 Yazar gözü kapalı, otomatik olarak yaptığımız hareketleri kastetmektedir (ör. refleksler). (Çev.)

7 *Intentional* ifadesi maksadı, niyeti, yönelimi çağrıştırmaktadır. Kavramın geçtiği ifadenin anlamına göre bu sözcüklerden birini tercih ettim. (Çev.)

ret etmek şeklinde addedilirse, elimi yukarıya götürmeme neden olan şey sana işaret etme arzum olmalıdır. Bedenimizin, arzularımızdan kaynaklanmayan –yani biz istesek de istemesek de meydana gelen– hareketleri, hedefe yönelik eylemler değil, seğirmeler veya refleksler gibi salt kör hareketlerdir.

Eylemlerimiz belirlenmemiş olduğu ölçüde, önceki arzularımızdan etkilenmeyeceklerdir ve nasıl hareket ettiğimiz ve bir şeyleri nasıl yaptığımız önceden neyi arzuladığımıza veya istediğimize daha az bağlı olacaktır. Ve bu, bu türden sözde eylemlerin sahici eylemlere daha az benzeyeceği ve -daha çok kör hareketler veya refleksler gibi- görüneceği anlamına gelir. Ve kör hareket veya refleksler nasıl özgür olabilir? Kör hareket veya refleksler nasıl kontrolümüzün hakiki uygulamaları olabilir?

Şu hâlde öyle görünüyor ki, eğer Uyumsuzculuk doğruysa, özgür olamayız. Her iki seçenek için de eylemlerimiz nedensel olarak önceden belirlenmiştir; bu durumda –Uyumsuzculuk der ki– bunlar bize geçmiş tarih tarafından dayatılmaktadır ve bizler bu eylemleri özgürce gerçekleştiriyor olamayız. Yahut eylemlerimiz belirlenmemiştir, bu durumda –meseleye nasıl bakarsak bakalım, öyle görünüyor ki– bunlar, kör ve rastgele olmuş olaylardan fazlası değildir ve yalnızca sözde eylemlerdir. Bu durumda bizler yine bu eylemleri özgürce gerçekleştiriyor olamayız.

## Uyumculuk ve Şüphencilik

Çoğumuz için liberteryanizm, özgürlüğün doğal teorisidir. Ama bu, Liberteryanizmi doğru kılmaz. Liberteryanizmin birden fazla sorunla karşı karşıya olduğunu görüyoruz. Mesele sadece liberteryanların nedensel belirlenimciliğin yanlış olduğuna -eylemlerimizin nedensel olarak önceden belirlenmediğine- inanmak zorunda olması değildir. Bildiğimiz ka-

darıyla, bu inanç pek tabii doğru da olabilir. Liberteryanizmin karşı karşıya olduğu daha ciddi bir sorun daha vardır. Nedensel belirlenimciliğin gerçekten yanlış olduğunu farz edelim. Liberteryanlar, özgür eylemler olarak gördükleri, nedensel olarak belirlenmemiş olayların nasıl gerçekten öyle olduklarını, nasıl hakiki özgür eylemler olduklarını açıklayabilmelidirler. Gerçekleşmeleri ya da gerçekleşmemeleri bir dereceye kadar tesadüfi olmasına karşın, özgür gibi görünen bu eylemlerin, refleksler ve seğirmeler gibi rastgele, körü körüne meydana gelen hareketlerden ne şekilde farklı olduklarını açıklamalıdır. Ancak Liberteryanizm henüz bu hayati hikâyeyi –herhangi bir tesadüfi hareket kadar nedensel olarak belirlenmemiş olsa da, yine de uyumsuzcu özgürlüğün sahici özgür bir eylem olarak eylemde nasıl somutlaştırılabileceğine dair hikâyeyi– bizlere sunmadı. Liberteryanizmin, bir eylemin nasıl olup da, salt rastgele veya körü körüne gelişmek dışında, geçmiş olaylar tarafından nedensel olarak belirlenmemiş olduğunu açıklaması gerekir. Birçok filozof böyle bir hikâyenin mümkün olup olmadığı hakkında şüphe duymuştur.

Bu nedenle, doğal olarak liberter sezgilerimize rağmen, birçok, belki de çoğu modern filozof, bunun yerine *Uyumculuğa* veya *Şüphecilğe* yatkındır.

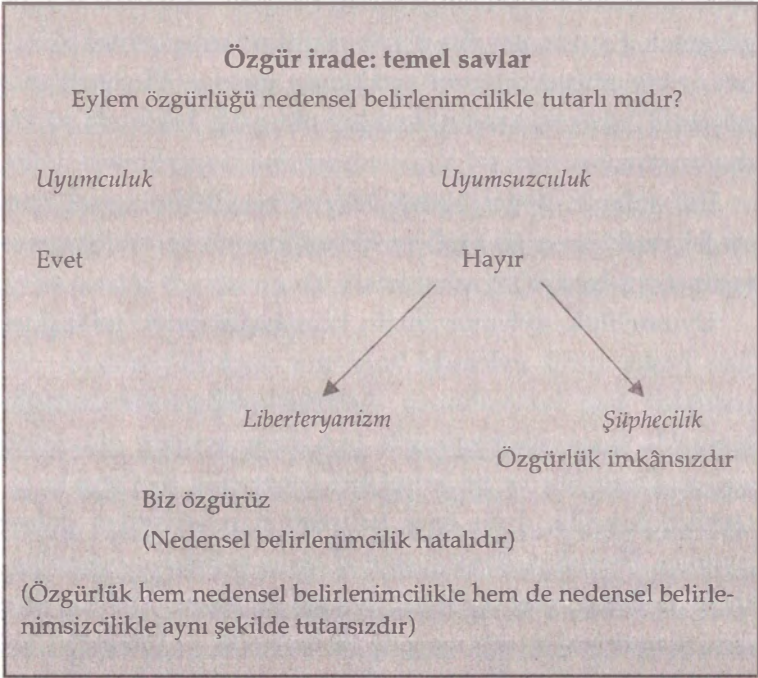
Uyumculuk, eylemlerimizin bize bağlılığının –olduğundan başka türlü eylemde bulunma özgürlüğümüzün– en başından beri kontrolümüz dışındaki nedenlerle ön-belirlenmekte olan eylemlerimizle tamamen uyumlu olduğunu söyler. Özgürlük ve nedensel belirlenimcilik tamamıyla tutarlıdır. Aslında, daha önce bahsedilen sebeplerden dolayı uyumcu filozoflar, özgürlüğün olumlu anlamda, eylemlerimizin nedensel olarak ön-belirlenmiş olmasını gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir: salt rastgele ve anlaşılamaz olmaktan ka-



çınmak için eylemlerimiz önceki arzularımız tarafından yönlendirilmeli ve belirlenmelidir.

Son 200 yıldır Uyumculuk, İngilizce konuşan filozoflar arasında güçlü bir tarafa sahip olmuştur. 20. yüzyılın büyük bölümünde olduğu gibi, Uyumculuğun insan özgürlüğünün açıkça baskın felsefi teorisi olduğu zamanlar dahi olmuştur. 20. yüzyıldaki özgür irade sorunuyla ilgili çoğu tartışma, her şeye rağmen, gündelik sezgimiz zaman zaman aksini söylese de eylem özgürlüğünün gerçekten nedensel belirlenimcilikle tutarlı olduğunu göstermeye çalışmakla ilgiliydi.

Ancak gerçek şu ki, doğal sezgilerimiz uyumsuzdur. Eylemlerimiz sahiden özgürse, önceden nasıl belirlenmiştir? Dolayısıyla diğer filozoflar, özgürlüğün belirlenimcilikle tutarsız olduğu konusunda ısrar ederek Uyumculuğu reddetmeye devam etmişlerdir.



Ama bu filozoflar libertenyenler değildir. Çünkü bunlar, özgürlüğün belirlenimsizcilikle de tutarsız olduğunu söylemektedirler. Yukarıda belirtilen sebeplerle, bu filozoflar, belirlenmemiş eylemlerin aslında kör, rastgele hareketlerden daha fazlası olmayacağını düşünürler. Başka bir deyişle, birçok modern filozof, Uyumsuzculuk ile Şüpheciliği birleştirmektedir. Onlar, özgürlüğün hem belirlenimcilikle hem de belirlenimsizcilikle tutarsız olduğu ve bu yüzden de özgürlüğün imkânsız olduğu iddiasında diretmektedir.

## Özgür irade sorunu ve tarihi

Doğal olarak özgürlüğümüze –yani hangi eylemleri gerçekleştireceğimizin hakikaten bize bağlı olduğuna– inanırız. Yine doğal olarak bu özgürlüğe uyumsuz bir koşul dayatırız. Özgür olmamız için, eylemlerimizin doğumumuzdan çok önce gerçekleşen olaylar tarafından nedensel olarak önceden belirlenmiş olması mümkün değildir. O halde çoğumuz doğal liberterleriz. Sorun şu ki, böyle tasavvur edilen özgürlüğün eylem biçimlerimiz üzerinden nasıl uygulanabileceğine dair tutarlı bir model yok gibi görünmektedir. Görünüşe göre, insan eyleminin neleri kapsadığı ve bunun ne şekilde insan faillerinin kontrolünde olabileceğine dair ikna edici bir liberter açıklama da yoktur. Böyle bir açıklama sunulamazsa, bir seçim yapmamız gerekir: Uyumculuğa sığınmak ya da Şüpheciliğe düşmek.

Özgür irade sorununun mevcut hali budur. Bu, felsefi bir tuzak gibi –belirgin bir yanıt olmayan bir tuzak– gibi görünür. Bu sorunun, özgürlükten yana bir çözümü yokmuş gibi görünür. Ancak özgürlük, her zaman bu tür çözümsüz bir sorun olarak görülmemiştir. Özgür irade sorunu, şu anda var olduğu haliyle, özellikle modern bir sorundur ve bir geçmişi vardır. Bu sorun, filozofların özgürlük, eylem ve ahlak üzerine

düşünme biçimlerindeki bir dizi önemli değişikliğin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İnsan özgürlüğünü anlamlı kılmayı özellikle zorlaştıran –ve özellikle Liberteryanizmin savunulamaz bir öğretisi gibi görünmesini sağlayan– bu değişikliklerdir. Bunlar esas olarak ortaçağdan sonraki dört yüz yıl içinde meydana gelmiştir. Ortaçağ felsefesi, modern filozofların yaptığı gibi insan özgürlüğünü bir sorun olarak görmemiştir.

Ortaçağdaki insan özgürlüğü teorilerinin modern felsefedekilerden çok farklı olduğu doğrudur. Ancak ben yine de bu ortaçağ teorilerini daha sonraki bölümlerde inceliyor olacağım. Bunun nedeni, ortaçağın bize öğreteceği çok şey olmasıdır. Elbette geçmişe dönemeyiz ve bugünü, ortaçağ filozoflarının bir zamanlar yaptığı tarzda, tıpa tıp aynı düşünemeyiz. O zamandan beri düşünmede meydana gelen değişikliklerin çoğu başa döndürülemez. Ancak tüm entelektüel değişiklikler daha iyiye yönelik değildir ve bazıları tersine çevrilebilir ve hatta çevrilmelidir. Modern özgür irade sorununu anlamak ve dayattığı entelektüel tuzaktan kaçmak istiyorsak, özellikle ortaçağ geleneğini ve modern felsefenin onu nasıl geride bıraktığını anlamamız gerekir.

Bu kitabın geri kalan kısmında, yalnızca modern özgür irade sorununun nasıl ortaya çıktığını ve neden bugüne kadar çözümsüz kaldığını ayrıntılı bir biçimde açıklamakla kalmayacak, liberteryan, uyumcu ve şüpheli pozisyonları derinlemesine ele alacağım. Ayrıca, özgürlük fikrinin pek çoğunun sandığı kadar kötü bir durumda olmadığına da sizi ikna etmeye çalışacağım.

Özellikle, liberter sezgilerimizi terk etmek için hiçbir zorlayıcı sebebimiz yoktur. Uyumsuz özgürlüğün insan eyleminde ne şekilde uygulanabileceğinin gerçekten tutarlı bir açıklaması vardır. Dolayısıyla, böylesi bir özgürlüğü kullandığımıza dair doğal inancımızda kesinlikle içsel olarak karışık veya çe-

lişkili bir şey yoktur. En azından, nasıl eylediğimizin, tam da normalde varsaydığımız şekilde gerçekten bize bağlı olması çok olasıdır.

Tüm bunlar iyiye bağlanır. Çünkü nihayetinde özgürlüğün gerçekten ahlaki bir önemi olduğunu da ileri süreceğim. Yaptığımız bazı şeylerin kontrolünün bizde olduğu fikri –gerçekleştirdiğimiz eylemlerin hangilerinin sahiden bize bağlı olduğu meselesi– ahlaki düşünmemizin merkezinde yer alır. Eğer özgürlük fikri tutarsızsa, ahlakımızın önemli bir kısmı da bağdaşmaz.



## 2. BÖLÜM

# ÖZGÜR İRADE OLARAK ÖZGÜRLÜK

### Hayvanların özgürlüksüzlüğü

Buraya kadar özgürlük ile belirlenimcilik arasındaki ilişkiye bakmış olduk. Ancak özgürlüğün henüz tartışılmamış önemli bir yönü daha vardır ve bu, özgürlük ile akıl arasındaki ilişkidir. Aklın ne kadar önemli olabileceğini görmek için, eylemleri gerçekleştiren, ancak bunu, biz insanların eylemlerimiz üzerinde sahip olduğumuz davranış kontrolüne sahip olmadan yapan bazı varlıkları göz önünde bulundurmamız gerekir. Bu durumda, hayvanlar üzerine düşünmemiz gerekir.

İnsan olmayan tüm hayvanların özgürlükten yoksun olduğunu iddia etmiyorum. Örneğin, şempanzelerin ve yunusların gerçekte ne kadar zeki oldukları tam bir tartışma konusudur; dahası, belki de onların da özgür failer olduğu ortaya çıkacaktır. Aslında, şempanzelerin ve yunusların, özgürlük için gereken düzeylerde yeterli zekâyâ sahip olup olmadıklarından şüphe ediyorum, ancak meseleyi tartışmanın yeri burası değil. Bu üstün hayvanların gerçekte ne kadar yetenekli oldukları konusunda henüz net bir bilgimiz yoktur. Bununla

birlikte, kapasiteleri bizimkinden çok daha düşük ve sonuç olarak eylem özgürlüğünden açıkça yoksun olan, çok daha az karmaşık başka hayvanlar da vardır.

Örneğin köpekbalıklarını düşünün. Köpekbalıkları eylemler gerçekleştiriyor gibi görünür; en azından bizimkilere çok benzer eylemlerdir bunlar. Örneğin hem köpekbalığı hem de insan eylemlerinde ortak olan bir özellik amaçlılıktır: bir hedef veya gaye peşinde koşma. Biraz önce gördüğümüz somunu almak için süpermarket tezgâhına gideriz. Köpekbalığı da biraz önce fark ettiği o hızla hareket eden küçük balığı yakalamak için iki katı bir hızla geri döner. Hem köpekbalığı hem de insan, amaçlı hareket eder ve ikisi de istediklerini elde etmeye çalışır.

Bu amaçlılıkla birlikte, köpekbalıklarında bu inanç ve arzular oldukça ilkel seviyede olsa bile, bir tür inanma ve arzu etme kapasitesi güncleme gelir. Köpekbalığının ulaşmak istediği bir hedefi olduğunu –ki bu, balığı yemektir– ve az önce algıladığı veya inanmaya başladığı bir şey olduğunu –yani balığın hemen orada olduğunu– varsaymadan, köpekbalığının o balığı yakalamak için hızını neden iki katına çıkardığı daha iyi nasıl açıklanabilir? Balığın nerede olduğuna ilişkin inançlarının rehberliğinde, köpekbalığının yiyecek arzusu, onun bir o yana bir bu yana dönmesine neden olur ve arzunun köpekbalığının hareketi üzerindeki bu etkisi, köpekbalığının amaçlı hareket ettiğini, köpekbalığının hızını iki katına çıkarmasının balığı yakalama amacına yönelik olduğunu doğrulayan şeydir.

Bir köpekbalığı inanç ve arzulara sahip olabilir ve bizim yaptığımız gibi hedefe yönelik eylemler gerçekleştirebilir. Yine de bir köpekbalığı bizim yaptığımız gibi hareketlerini kontrol edebilir mi? Bir köpekbalığı fiilen davranmakta olduğundan daha farklı davranma konusunda gerçekten özgür müdür?

Böyle olmadığını varsaymamız son derece doğaldır. Ama neden? Köpekbalıklarının özgür failer olduğunu inkâr etmeye doğal olarak yatkınsak, bunun sebebi basitçe köpekbalığının eylemlerinin nedensel olarak önceden belirlenmiş olduğuna inanmamız olamaz. Çünkü yerleşik arzu ve içgüdülerinin köpekbalığının eylemlerini önceden belirlediğinden emin olamayız. Her durumda mesele, bir köpekbalığının eylemlerinin nedensel olarak ön-belirlenmiş olması değildir. Köpekbalığının hareketlerinin bazı zamanlarda belirlenmemiş olduğunu öğrenseydik bile, buradan hareketle onların özgür olmaları gerektiği sonucuna varmazdık. Bu durumda basitçe, köpekbalığının hangi hareketleri yapacağının bazen sadece bir tesadüf meselesi ya da tamamen rastlantı olduğu sonucunu çıkarırdık. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, etrafta yalnızca rastgele hareket etmek, herhangi birinin ne şekilde hareket edeceği üzerinde kontrol sahibi olmasıyla aynı şey değildir.

## Özgürlük ve pratik akıl

Köpekbalıklarının neden özgür failer olmadıklarına dair daha makul bir açıklama, köpekbalığının akıl etme kapasitesiyle ya da daha doğrusu ondan yoksun oluşuyla ilgilidir. Davranış biçimlerimiz üzerinde gerçek anlamda bir kontrole sahip olmak, rasyonel eylemde bulunma –nasıl hareket etmemiz gerektiğinden haberdar bir akıl yürütme temelinde eylemde bulunma– kapasitemizin olmasını gerektirir. Ancak köpekbalıkları, nasıl hareket edecekleri konusunda böylesi bir akıl etme kapasitesinden yoksundur. Köpekbalıklarının eylemlerine akıl değil, içgüdü rehberlik eder. Bu nedenle, hangi eylemleri gerçekleştirdikleri onlara bağlı değildir.

Nasıl davranılacağı konusunda akıl yürütme veya enine boyuna düşünme kapasitesi, köpekbalığının yemekle ilgi-



li yalın arzularına ve yemeğin nerede olduğuna dair yalın inançlarına sahip olmaktan çok daha fazlasını içerir. İlkin, öğrenme kapasitesini –hem beklenmedik olana uyum sağlayarak hem de eski ve zaten bildik sorunlara yeni ve daha iyi yollarla yanıt üreterek pratik sorunlara cevap verme yordamında esnek olmayı– içerir. Köpekbalıkları belli ki meraklı ve hünerli öğrenciler değildir. Şu açıktır ki, köpekbalıkları bu entelektüel esnekliğe pek sahip değildir.

İkinci olarak, bu entelektüel esneklik, pratik sorunları pratik sorunlar olarak anlama ve bunlara yanıt verme kapasitesiyle bağlantılı olmalıdır. Ne yapacağımıza dair bir soruyla karşılaştığımızda, bunu pratik bir sorun, nasıl davranacağımızla ilgili bir sorun olarak alabiliriz. Kendimizi çeşitli olası eylemler arasında bir seçeneğe sahip ve bu nedenle hangi eylemi gerçekleştirmemizin bizim için en iyisi olacağı sorusuyla –üzerine tartışılabilir ve doğru bir cevabı olabilecek bir soruyla– karşı karşıya olan biri olarak düşünebiliriz.

Böylece nasıl davranacağımız konusunda gerçekten akıl yürütebiliriz. Aslında kendimize hangi eylemin gerçekleştirilmeye en değer olduğunu sorabilir ve ardından neden şu eylem yerine bu eylemi gerçekleştirmemiz gerektiğinin gerekçe veya sebeplerini arayabiliriz. Bu gerekçeler, çeşitli olası hedef veya gayelerden gelecektir; bunlar ulaşmaya değer ve doğru eylemi gerçekleştirerek ulaşma imkânı dâhilinde olan hedeflerdir. Bu nedenle, akıl yürütücüler olarak, hangi hedeflerin en değerli olduğu ve hangi eylemlerin onlara ulaşmamızı en iyi şekilde sağlayacağı üzerine düşünebiliriz. Bu şekilde eylemlerimiz üzerine refleksiyonda bulunur ve onları daha az ya da daha çok yapmaya değer, az ya da çok haklı eylemler olarak değerlendiririz.

Bize rasyonalite kapasitemizi veren, belirli bir eylemi gerçekleştirmek için bir gerekçelendirmeyi bir gerekçe olarak

kabul etme ve hangi eylemlerin gerçekleştirilmeye en değer olduğunu merak ederken bu tür gerekçelere başvurma yeteneğidir. İşte bir köpekbalığında eksik olan bu kapasitedir. Açıkçası köpekbalıkları, yaptıkları eylemlerin lehine ve aleyhine olan gerekçeler hakkında düşünmezler.

Nasıl davranacağımız konusunda muhakemede bulunup bulunamayacağımız, pratik sorunlar olarak pratik sorunların bu reflektif anlayışına sahip olup olmadığımız, özgürlük açısından neden önemlidir? Bu sorunun yanıtı basittir. Bir şey üzerinde kontrol uygulamak, en azından ona bilinçli rehberlik etmeyi ve yön vermeyi içerir. O halde, kendi eylemlerimiz, özellikle özgür failler olarak bilinçli şekilde yönlendirebileceğimiz ve yönetebileceğimiz şeyler olmalıdır. Ancak, kendi eylemlerimizin rehberliğe ve yönlendirmeye ihtiyaç duyduğunu bile düşünemezsek ve böylesi bir rehberlik ve yönlendirmenin neleri içereceği hakkında hiçbir fikrimiz yoksa, bu türden bilinçli bir rehberlik olanaksızdır. Özgür failler, eylemde bulunmanın az çok haklı yolları olduğunu düşünebilmeli ve bundan ziyade bu eylemi yapmanın değerine ilişkin iddiada bulunmanın neleri içerdiğini anlayabilmelidir. Özgür faillerin kendi pratikleri hakkında –nasıl eyleyecekleri hakkında– muhakemede bulunabilmeleri gerekir. Filozofların belirttiği gibi, onların bir pratik akıl kapasitesine ihtiyaçları vardır.

## Özgürlük ve irade

Eylemde bulunma kapasitemizin yanı sıra, nasıl hareket edeceğimiz konusunda kararlar alma ve bu kararlara varma kapasitemiz de vardır. Önceki bölümde de belirttiğim gibi, bizler aynı zamanda *iradeye* de sahip varlıklarız. Bu karar verme veya irade kapasitesi, pratik akıl kapasitemizle açıkça bağlantılıdır. İki kapasite birlikte hareket eder. Hangi eylemin

en iyi olduğu konusunda enine boyuna düşünmek ve sonra bu enine boyuna düşünme temelinde eylemde bulunabilmek, yani gerçek bir karar verici olmak, işte tam da budur. Bu karar verme kapasitesi –karara varma kapasitesi– pratik birer sorun olarak pratik sorunları tanıma ve üzerlerinde düşünme yeteneğimizden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla özgürlük pratik rasyonaliteye bağlıysa, aynı zamanda pratik rasyonaliteyle el ele giden şeye, yani bir iradeye sahip olmaya da bağlıdır. Pratik akıl kapasitemizden yoksun oldukları için özgür olmayan köpekbalıkları, aynı şekilde bizim karar verme kapasitemizden de yoksundur. Bizden farklı olarak, köpekbalıkları özgür değildir çünkü ne yapacaklarına karar vermek için çabalayamazlar.

O halde, insanların bir iradeye sahip olduğu mefhumu, bir rasyonalite kapasitesine sahip olduğumuz fikrinden doğar. Bir iradeye sahip olmak, karar vermeye muktedir olmak; aklımızla, bazı hedefleri iyi veya ulaşılmaya değer olarak anlama kapasitemizle ve eylemleri, bu hedeflere ulaşmanın daha iyi veya daha kötü yolları olduğunu fark etmemizi sağlayan şeyler olarak görme kapasitemizle eyleme geçirilme yeteneğine sahip olmak demektir.

Her halükârda, “irade” terimi bir zamanlar filozoflar tarafından böyle kullanılmaktaydı. Örneğin, ortaçağ felsefesinde, Latince terim *voluntas* veya irade; karar verme kapasitemizi, aklımız tarafından harekete geçirilmek zorunda olduğumuz kapasiteyi ayırt etmeye yarıyordu. Bu nedenle, birçok ortaçağ filozofunun irade için kullandığı bir başka Latince terim, *appetitus rationalis*, yani rasyonel arzu veya akli içeren motivasyon kapasitesi olmuştur. Bir karar verici olmak, nasıl davranılacağına dair akıl yürütme temelinde bunu yapmaktansa, bir *appetitus rationalise*, yani bunu yapmaya karar verme veya kendini bu yönde hareket ettirme kapasitesine sahip olmaktır.

Geçtiğimiz bölümde, filozofların uzun süredir eylem özgürlüğünden özgür irade olarak –sanki eylem özgürlüğümüz özgül olarak bir irade özgürlüğüymüş, aldığımız kararlar üzerinde bir kontrolmüş gibi– bahsettiklerini gördük. Bunun nedeni de ortaçağda, ama o zamandan beri daha az yaygın olarak, birçok filozofun eylem özgürlüğümüzün, karar verme özgürlüğüyle özdeş olduğuna sahiden inanmasıydı. Peki, bu filozoflar buna inanmakta haklı mıydılar?

Alışlageldik kanı kesinlikle böyle bir özdeşliğin tarafındaymış gibi görünmektedir. Alışlageldik kanı, özgür failler olarak aynı zamanda özgür karar alıcılar olmamız gerektiğini öne sürer. Sadece –doğal sezginizle hareket ederek– özgürlüğünüzün karar verme ve eyleme geçme sürecinin hangi noktasında başladığını düşünün. Örneğin, sabah kalkar kalkmaz, öğleden sonra ne yapacağınıza karar verdiğinizizi varsayalım. Sadece evde kalıp kitap okumak yerine öğleden sonra bankaya gitmeye karar veriyorsunuz. Sabah alınan bu karar, öğleden sonra aslında bankaya gitmenizi belirler veya yönlendirir. Bu süreçte neyi kontrol edersiniz?

Muhtemelen mesele yalnızca öğleden sonra gerçekten bankaya gidip gitmemeniz değildir. Sabahki bankaya gitme kararınız da aynı şekilde size kalmıştır, kontrolünüz dâhilindedir. Uyandığınızda bankaya gitmeye ya da evde kalmaya karar vermek tamamen size bağlıdır, sizin kontrolünüzdendir. Nasıl davranmaya karar verdiğiniz, neye karar verdiğinizden kaynaklanan sonraki eylemlerde olduğu gibi sezgisel olarak size bağlıdır, kontrolünüz dâhilindedir.

Sadece bu değil, karar kontrolü olmadan eylem kontrolüne nasıl sahip olabileceğinizi anlamak da zordur. Eylemlerinizi yönlendiren ve belirleyen kararların, duygular gibi, tamamen kontrolünüz dışında başınıza gelen pasif olaylar olduğunu hayal edin. Bunu hayal ettiğinizde, sonuçta or-

taya çıkan eylemlerin yine de sizin kontrolünüzde olduğu düşüncesine tutunmak güçtür. Bankaya gitme kararınız bir duygu gibiyse, öylece başınıza gelen bir şeyse, o kararı alıp almama konusunda hiçbir kontrolünüz yoksa ve bankaya gidip gitmeyeceğinizi belirleyen şey bu kontrol dışı duyguysa, bankaya gidip gidemeyeceğiniz nasıl kontrolünüz altında olabilir?

Sonuç olarak şu iddia, düşünülmesi son derece doğal olan bir düşüncedir ve normalde inandığımız bir şeydir. Elbette şunu düşünürüz: nasıl davranacağımıza kendimiz karar verebileceğimiz için nasıl davranacağımız sahidten bize bağılıdır ve hangi türden kararları alacağımız da yine bize bağılıdır.

Öyle görünüyor ki, şeyleri alışlageldik biçimde kavradığımız gibi, eylem özgürlüğümüz de özellikle karar verme özgürlüğüne bağılıdır. Karar verme kapasitemiz, irademiz, zihinsel veya psikolojik bir kapasitedir. Ve bu, bizim alışlageldik eylem özgürlüğü anlayışımızın, benim *psikolojikleştirici* bir kavramsallaştırma olarak adlandıracağım şey olduğu anlamına gelir: Bu, bankaya yürüyüp yürümememiz gibi bedensel bir eylemin özgürlüğünü bile, katı biçimde bu eylemi önceleyen psikolojik özgürlüğe, bankaya gitmeye karar verip vermeme özgürlüğüne bağılı kılar.

Ayrıca bundan, alışlageldik eylem anlayışımızın önemli bir karmaşıklığı olduğu sonucu da çıkar. Gördüğümüz gibi, özgürlük veya kontrol, eylem içinde ve eylem aracılığıyla uygulanır. Ancak aralarında karar vermemiz gereken eylemlerden herhangi birini gerçekleştirmeden önce aldığımız kararlar üzerinde zaten kontrol uygulayabiliyorsak, o zaman kararların kendilerinin de eylemler olduğu sonucu doğru olmalıdır. Tıpkı bankaya gidip gitmeyeceğimi kontrol etmem gibi, bankaya gitmeye karar verip vermeyeceğimi de kontrol

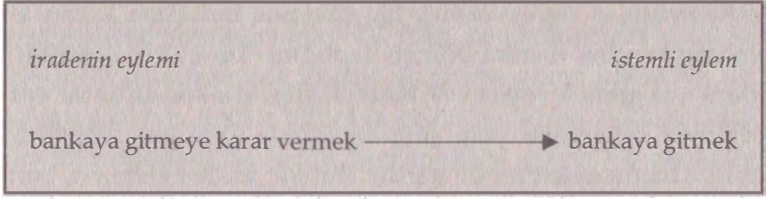
ediyorsam, o zaman belirli bir eylemde bulunma kararı almanın kendisi –benim bilinçli yaptığım– bir eylem olmalıdır. Bankaya gitmek veya evde kalmak gibi, aralarında karar verdiğimiz eylemlerin yanı sıra, öncesinde ilkin gerçekleştirdiğimiz başka eylemler de vardır. Bunlar, irade eylemleri, bankaya gitmeye karar vermek veya evde kalmaya karar vermek gibi kararın eylem oluşturan eylemleridir.

Bu kitabın geri kalanında, önemli bir terim kullanacağım: *istemli eylem*<sup>8</sup> (*voluntary action*). *İstemli eylemler* derken, basitçe aralarında karar verdiğimiz eylem türlerini kastedeceğim. *İstemli eylemler*, bankaya gitmek veya evde kalmak gibi, öncesinde bir arzu veya bunları gerçekleştirme kararı temelinde gerçekleştirebileceğimiz ve yaptığımız türden eylemlerdir. Bu eylemler istemli olarak adlandırılırlar, çünkü bunlar sadece istek duyulan veya hem istenip hem de karar verilen eylemlerdir; çünkü söz konusu eylemler, bir *voluntasın* veya iradenin (istemenin) onları gerçekleştirmeye yönelik öncel işleyişinden kaynaklanabilir ve onlardan doğar.

O halde, görünüşe göre, istemli eylemlerimizin yanı sıra, yani yapmak istediğimiz veya yapmaya karar verdiğimiz için yaptığımız eylemlerin yanı sıra, bir de öncel bir eylem kategorisi vardır. Bu kategori, bizzat iradenin eylemlerinden, şu ya da bu istemli eylemi gerçekleştirmeye karar verme eylemlerinden oluşur; örneğin, bankaya gitmeye yönelik bir kararı alma eylemi gibi.

---

8 Kapsayıcı bir bağlamı çağrıştırdığını düşündüğümünden istemli eylem kavramını kullanmayı tercih ettim. *Voluntary action* kavramı kullanıldığı çerçeveye göre isteyerek yapılan, gönüllü yapılan, iradi yapılan eylem anlamlarını barındırmaktadır. Bir eylem istendiği, arzulandığı için yapılmış olabilir veya o eylemin yapılmasına yönelik karar verildiği için ya da her ikisi birden olabilir, veyahut iradenin eylemince belirlenmiş olabilir, işte tüm bu seçenekler *voluntary action* kategorisi altına yerleştirilebilir. (Çev.)



Bu kararların, iradenin bizzat kendi eylemlerinin, ürettikleri ve açıkladıkları istemli eylemlerle ilişkisini anlamamız gerekir.

### Ortaçağda özgür irade geleneği

Ortaçağda, Aquinas ve Scotus gibi filozoflar, eylem özgürlüğünü bilfiil irade özgürlüğüyle özdeşleştirdiler. Eylem özgürlüğümüz, karar verme özgürlüğüne –nasıl davranacağımıza yönelik kararımızın veya tercihimizin bize bağlı olmasına– dayanıyordu. Eylem özgürlüğünün bu irade özgürlüğüne dayandırılması, son derece farklı ve *iradeye dayalı* bir eylem teorisiyle açıklandı. İnsan eylemi ve özgürlüğü, ortaçağ filozofları tarafından, pratik akıl kapasitemizin uygulamasını ve özellikle iradeye sahip olmamızı ve onu kullanmamızı içerecek şekilde ele alındı. İradenin –akılla motive olma kapasitemizin– özgürce uygulanması, her enine boyuna düşünülmüş insan eyleminin merkezinde yer alır.

Gerçekleştirmek isteyebileceğimiz ve nihayet aralarından birini yapmaya karar verdiğimiz eylemleri –el kaldırmak, gelecek yaz ne yapacağımızı düşünmek, bankaya gitmek ve bunun gibi o şekilde yapmayı isteme ya da öyle yapmaya karar verme temelinde gerçekleştirebileceğimiz eylemleri– istemli eylemler olarak adlandırıyorum. O halde, bu iradeye dayalı eylem teorisine göre, tamamıyla kasıtlı veya maksatlı olarak yaptığımız istemli eylemlerimiz her zaman iradenin öncel eylemlerinden, şu veya bu istemli eylemi gerçekleştirmeye karar verdiğimiz karar ya da tercih eylemlerinden kaynaklanır.



2. Aziz Thomas Aquinas, 1493 tarihli ağaç baskı.

Ortaçağ teorisine göre her istemli eylem bizzat iradenin eylemi –o istemli eylemin gerçekleşmesine neden olan karar veya tercih eylemi– tarafından öncelenmekle kalmaz. İlk ve dolaysız biçimiyle eylemimizi oluşturan şey, bu en baştaki karar veya tercih eylemleridir. İstemli eylemler, yalnızca bu ilk irade eylemlerinin etkileri aracılığıyla meydana gelir.



Basit bir istemli eylem örneğini ele alalım: Bankaya yürümek. İradeye dayalı ortaçağ teorisine göre böyle bir eylemi gerçekleştirdiğimiz zaman bunu şu şekilde yaparız. İlk olarak, bankaya yürümeye karar vermeyi ya da bankaya yürümeyi tercih etmeyi *isteriz*; bu, doğası gereği tamamen bilinçli veya maksatlı bir insan eylemi sayılan bir karar veya tercihtir. O zaman bu kararın özgün etkileri olur; tümüyle meydana gelmesine karar verdiğimiz ya da tercih ettiğimiz etkilerdir bunlar. Karar, eğer bankaya yürüyeceksek bacaklarımızın olması gerektiği gibi hareket etmesine neden olur. Olması gereken bu etkiler bir karardan kaynaklandığı için, bilinçli olarak bankaya yürüdüğümüzü kabul ederiz. Bankaya yürümek gibi bilinçli bir eylemde bulunmak, bu eylemi bilinçli bir karar verme eylemi temelinde ve bu kararın etkileri aracılığıyla gerçekleştirmektir.

Maksatlı veya bilinçli eylem, harekete geçmeye karar vermekle başlar; bu dolaysız ve içsel olarak bizim eylemimiz sayılan bir karardır. O zaman istemli yaptığımız şey, yalnızca bu öncel karar verme eylemimizin bir etkisi olarak eylemimiz şeklinde kayda geçer. Genel olarak eylem, iradenin özel olarak eylemlerinin gerçekleştirilmesi yoluyla tam anlamıyla gerçekleştirilir.

Bu eylem açıklamasından, eylemin ancak iradenin özgür olduğu ölçüde özgür olabileceği sonucu çıkar. Tüm eylemler, iradenin eylemleri dâhilinde ve bu eylemler aracılığıyla gerçekleştirildiğinden, eylemimiz üzerindeki kontrolümüz tamamen, özellikle karar verdiğimiz veya istediğimiz şeyin kontrolü olarak uygulanır. Eylem özgürlüğü, özünde irade özgürlüğüdür.

Peki ya hayvan eylemi? Ortaçağ özgür irade geleneğine göre, hayvan eylemi insan eyleminden oldukça farklıydı. Hayvan eylemi özgür değildi, çünkü tam da rasyonel olma-



### 3. Duns Scotus.

yan varlıklar olarak hayvanların iradeden yoksun olmaları gerekiyordu. Bu da tüm hayvan eylemlerinin yalnızca köpekbalığı eylemlerinin türevleri olduğu anlamına geliyordu. Hayvan hareketleri, duyuşal inançlar veya algılar tarafından yönlendirilen rasyonel olmayan arzular veya tutkulardan başka bir şeyden kaynaklanmıyordu. Hiçbir uygun akıl yü-

rütme ve dolayısıyla kesinlikle hiçbir karar ve özgürlük onlar için söz konusu olmadı.

## Kararlar ve niyetler

Bu özgür irade geleneğini daha detaylı anlamak için kararlara daha yakından bakalım. Kararların iki önemli özelliği vardır. Birincisi ve en bariz olanı, hangi istemli eylemleri gerçekleştireceğimizi belirlemeleridir. Ne de olsa, nasıl eyleyeceğimize dair karar almanın amacı, tam olarak, istemli eylem düzeyinde ne yapacağımıza karar vermek veya ne yapacağımızı belirlemektir.

Bazen tam da üzerinde karar verilen istemli eylem anında kararlar alırız. Bana kabul et ya da reddet temelinde bir teklif sunarsınız ve teklifin kabulünü veya reddini bildirme kararım derhal benim tarafımdan yerine getirilir. Nasıl karar vereceğime bağlı olarak o anda bu teklifi ya kabul ederim ya da reddederim.

Ancak diğer kararlar, karar verdiğimiz şeyi yapmaya başlamadan çok önce tarafımızca alınır. Kışın, yaz geldiğinde nereye tatile gideceğimize ilişkin karar alırız. Bu kararlar, eylemimizi etkin şekilde planlamamıza izin verir. Bu yaz Almanya yerine İspanya'ya tatile gideceğime karar vererek, kaynaklarımı ve zamanımı bir İspanya tatili için gerekli hazırlıklara ayıracak duruma geliyorum. İspanya otellerinde rezervasyon yapıyorum, İspanya gezi rehberi ve tanıtım kitapları ve İspanya haritaları alıyorum. Tüm bunları, zamanımı ve kaynaklarımı boşa harcamadığımı –yani kararım sayesinde aslında İspanya'da tatil yapacağımı– bilerek güvenle yapabilirim.

Kararları önceden alırız çünkü istemli eylemlerimizi zaman içinde düzenlememiz gerekir. Şu anda nasıl davrandığımızın gelecekte nasıl davranacağımızla örtüştüğünden veya

eşleştikten emin olmamız gerekir. Eğer şimdi Alman rehber kitapları yerine İspanyol rehber kitapları alıyorsak, gelecekte Almanya'ya değil, İspanya'ya gidiyor olacağımızdan emin olmalıyız.

Önceden alınan bir karar, davranış şeklimizi nasıl belirler? Yanıt, herhangi bir kararda olduğu gibi, bizi eyleme niyetiyle bırakmaktır. Tatile çıkmadan önce İspanya'ya gitmeye karar vermek, o kişiyi İspanya'ya gitme niyetinde bırakır. Bu niyete sahip olmak, İspanya'ya gitmeye kararlı veya motive olmayı sürdürmeyi –kararlaştırılan eylemin zamanı gelene kadar sürdürdüğümüz bir durumu– içerir. O halde bir karar, bir niyetin oluşumudur, sonunda kararlaştırılan istemli eylemin yerine getirilmesine neden olana kadar devam eden bir niyettir bu.

Elbette bir karar, gelecekte her ne olursa olsun, karar verdiğimiz gibi hareket edeceğimi garanti etmemelidir. Kararımı dayandırdığım varsayımların yanlış veya önemli ölçüde eksik olduğunu keşfedersem, kararlarımı gözden geçirebilmeli ve onlardan vazgeçebilmeliyim. Aniden tüm İspanya otel sektörünün bütün bir yaz boyunca büyük bir greve katılacağını öğrenirsem, İspanya'ya gitme konusundaki fikrimi değiştirebilmeliyim. Ancak bu türden yeni malumatların gelmemesi durumunda –ki bu malumata en başından beri sahip olsaydım bu durum beni farklı bir karar almaya sevk edecekti– kararım, karar verildiği şekilde hareket etmemi belirlemelidir. Ne de olsa önceden bir karar almanın püf noktası da budur: gelecekte ne yapacağımı şimdiden saptamak veya kararlaştırmak.

Kararların ikinci özelliği, sadece hangi istemli sonuçlara –örneğin, İspanya'ya gerçekten gidip gitmeyeceğimiz gibi– sebebiyet vereceğimizi değil, aynı zamanda bu sonuçlara sebebiyet verirken hedeflerimizi veya amaçla-

rımızı, neyi amaçlıyor olduğumuzu da belirlemeleridir. Gerçekten de kararların doğrudan belirlediği hedef veya amaçlarımızdır, nihai istemli sonuçların belirlenmesi ikincil bir durumdur.

İspanya'ya gitme kararımın dolaysız etkisi –ki bu, gerçekten İspanya'ya gitmemden önce bile var olan bir etkidir– beni özellikle tek bir amaç veya hedefle, şu anda amacım olarak sahip olduğum bir hedefle bırakmak olacaktır. Şimdiki hedefim (tam olarak karar verdiğim gibi) İspanya'ya gitmektir. Kararların niyetlere yol açtığını, İspanya'ya gitmeye karar vermenin İspanya'ya gitme niyeti oluşturmak olduğunu dile getirmiştım. Bu terim, yani *niyet*, birinin hedefi olarak bir şeye sahip olma durumuna verilen bir başka isimdir. Kararım, beni İspanya'ya gitmeye niyet etmekle dolaysızca baş başa bırakarak, beni hedefim olarak İspanya'ya gitmekle baş başa bırakır. Ancak İspanya'ya gitme hedefine veya amacına bu kadar yönelerek –yalnızca gitme niyetini koruyarak– sonunda gerçekten İspanya'ya gidiyor olabilirim. O halde bu İspanya'ya gitme hedefi veya niyeti, kararı tatbik ederken gerçekleştirdiğim istemli eylemler ne olursa olsun devralır ve paylaşımlı. Dolayısıyla, İspanya'ya gitme kararımı tatbik ederken İspanya için bir uçak bileti aldığımda, bu uçak biletini alma eylemi de aynı şekilde benim İspanya'ya gitme amacıma yönelik olacaktır.

Eylem özgürlüğünün ilkin ve dolaysızca irade özgürlüğü olarak uygulandığı fikrini artık daha iyi anlayabiliriz. Buradaki fikir, özgürlüğümüzün ve faillik kapasitemizin en başında karar vermede, amaç veya hedefleri benimseme özgür eyleminde kullanılmasıdır. Sonrasında geleceğe yönelik istemli eylemimizi, nihai olarak hangi istemli sonuçları üreteceğimizi belirleyen, hedefleri veya amaçları benimsemeye yönelik bu ilksel eylemdir.

## Hedefler ve amaçlar ahlaki olarak ahlaklılık

Eğer eylem özgürlüğü irade özgürlüğü temelinde oluşuyorsa, bu, istemli eylemlerimiz üzerindeki kontrolümüzün aynı zamanda gayelerimiz –hangi amaçlar için eylemde bulunduğumuz– üzerindeki kontrolü de kapsadığı anlamına gelir. Sadece başkalarına gerçekten yardım edip etmeyeceğimiz üzerinde kontrole sahip değiliz. Bundan önce, onlara yardım etmeyi amaçlayıp amaçlamadığımız, dahası, birincil gayemizin başkalarının iyiliği mi yoksa yalnızca kendi iyiliğimiz mi olduğu üzerinde de kontrol sahibi olmalıyız. Sadece eylem-sonuçlarını değil, eylem-amaçlarını veya hedeflerini kontrol ettiğimiz bu öğreti, oldukça önemli bir düşüncedir. Bu –bir ölçüde– ortaçağ ahlak teorisi için çok önemli olan bir düşünceydi, çünkü bu fikir, ahlaki sağduyu için çok önemliydi ve önemini hâlâ da korumaktadır.

Ortaçağ ahlak teorisi, eylemlerimiz için ahlaki sorumluluğumuz olduğu fikrini çok ciddiye alıyordu. Ahlaklılığın, bize yükümlülükler veya ödevler –özgür eylem kapasitemize hitap eden, yerine getirmediğimiz için suçlanabileceğimiz ve sorumlu tutulabileceğimiz yükümlülükler veya ödevler– sunduğu görülüyordu. Genel olarak, yalnızca nasıl eylediğimiz üzerinde gerçek bir kontrole sahip olduğumuz için bu tür yükümlülükler altında olabileceğimiz konusunda bir fikir birliğine varılmıştır ve bizler de bu özgürlüğü kötü değil, iyi bir şekilde kullanmaya yönelik bir yükümlülük altındaydık.

Ortaçağ ahlak felsefesi, bu yükümlülük ahlakını tamamıyla iradeye dayalı insan eylemi modeli açısından algılamıştır. Özgürlüğümüzün doğrudan uygulanması karar vermede –gaye veya hedef benimsemede– olduğu için, altında bulunduğumuz ilk ve temel ahlaki yükümlülük, doğru gaye veya hedefleri benimseme yükümlülüğüydü.

Ortaçağ felsefesi, Hristiyanlık çerçevesinde çalışmıştır. Bu nedenle, bu doğru gayelerin veya hedeflerin ne olduğunun anlaşılmasını emreden Hristiyanlıktı. “Birbirinizi sevin”, Mesih’in Yeni Ahit’te başkalarına karşı genel olarak ahlaki yükümlülüklerimizi özetleyen ünlü ifadesiydi. Ortaçağ geleneğinde, bu sevme yükümlülüğü, gayemiz veya amacımız olarak başkalarının iyiliğini benimseme yükümlülüğünü kapsayacak biçimde anlaşılmıştır. Başkalarına yardım etmeye karar vermek ve onlara yarar sağlamak.

Bu, modern İngiliz-dili felsefesinde geçerli olan teorilerden oldukça farklı bir ahlaki teoridir. Bu, özgürlüğümüzün bir irade özgürlüğü olarak kullanıldığı inanışımıza bağlıdır. Ve bu, göreceğimiz üzere ne modern uyumcular ne de modern uyumsuzcular tarafından genel olarak kabul edilen bir özgürlük görüşüdür.

Ancak sağduyu sezgisinin ortaçağ teorisinden çok da uzak olmadığını hatırlamalıyız. Normalde karar vermeyi, hedef benimsemeyi başlı başına özgür bir eylem olarak düşünürüz. Gündelik yaşamda yükümlülük, gerçek sonuçların yanı sıra hedefleri veya amaçları da içerir. Sahiden de ahlakta, tartışmalı bir şekilde, öncelikle ilgilendiğimiz şey insanların hedefleri veya amaçlarıdır.

Fred’in bencilce ve nankör bir şekilde annesine yardım etmediğini varsayalım. Doğru istemli sonucu üretmediği, annesine yardımcı olmadığı için onu basitçe suçlayabiliriz: “Annene yardım etmeliydin. Ona yardımcı olmaman yanlış.” Fred’e bencilce nankörlüğü yüzünden, kendisi için bu kadar çok şey yapmış olan annesine ilgi göstermemesinden dolayı, “Seni acımasız, kalpsiz aşağılık, hiçbir şey umurunda değil,” diyebiliriz. “Oysa anneni düşünmelisin. O senin için o kadar şey yaptıktan sonra, sadece kendini düşünmen yanlış. Bu kadar bencil olman yanlış.” İkinci durumda Fred’i bu kadar

suçlanmaya değer kılan şeyin ne olduğunu daha derinlemesine araştırıyoruz: Şöyle ki, Fred yalnızca annesine yardım etmemekle kalmıyor, aynı zamanda bunu yaparken bencilce bir minnettarlık eksikliği, annesine karşı ahlaki açıdan çirkin bir kayıtsızlık tarafından motive ediliyor. Fred'in hayattaki tek amacı kendi iyiliğidir. Annesinin çıkarları için ona yardımcı olmak gibi bir amacı yoktur. Fred'i suçladığımız şey budur: bencilliği ya da tek nihai hedefinin veya amacının kendi çıkarı olduğu gerçeği.

Nihayetinde annesine yardım edecek bir şey yapsa bile Fred'i bu kadar bencil olduğu için suçlamaya devam edebileceğimizin farkına varın. Fred'in son kertede annesine yardım ettiğini varsayalım. Bu yardım yine de Fred tarafından, yalnızca kendi çıkarlarını korumak için –örneğin annesinin vasiyetinden çıkarılmamasını garantilemek için– yapılmış olabilir. Fred'in yardım etmekteki gerçek amacı açıkça buy- sa, sonunda annesine yardım etmiş olsa bile Fred'i “aşağılık biri olmakla” suçlamaya devam edeceğiz. Bunun nedeni de onu temelde suçladığımız şeyin –bencilliğinin– ortadan kalkmamış olmasıdır. Temelde Fred'i bu kadar bencil olduğu için suçluyoruz, Fred'in baştaki yardım etme başarısızlığının sadece bir semptom olduğu bir bencilliktir bu.

Gündelik yaşamda, insanları yanlış hedefleri amaçladıkları ve doğru hedefleri amaçlamadıkları için suçlarız. İnsanları sadece bencil oldukları ve başkalarına kayıtsız kaldıkları için suçlarız. Bu gaye ya da hedefle ilgili suçlamayı anlamlandırmak bir sorun olmak zorunda değildir; eğer bir zamanlar ortaçağdakilerin yaptığı gibi, hedef ya da amaçların benimsenmesini bir özgürlük uygulaması olarak anlayabilirsek tabii. Eğer bu bencillik kendi özgür yapıp etmesiye ve doğrudan kendi kontrolündeyse –eğer bencilliği başkalarının iyiliğini değil de yalnızca kendi iyiliğini özgürce amaçlamasından



kaynaklanıyorsa- Fred bencilliğinden doğrudan sorumlu ve suçlu olabilir.

## **Özgür irade geleneği ve ortaçağ metafiziği**

Ortaçağ özgür irade geleneği eylem özgürlüğünü irade özgürlüğüyle özdeşleştirmiştir. Gördüğümüz üzere bunun nedeni, insan eyleminin öncelikle bir tercihte bulunma, karar verme gücünün kullanımından ibaret olduğuna dair kendine özgü bir modele sahip olmasıdır. Bu model, ortaçağ eylem teorisine hâkim olmuştur ve bazı açılardan sağduyuya yakın görünmektedir. Her halükârda, biz de kendimizi özgür failer olarak düşünürüz çünkü nasıl hareket edeceğimize karar verebilir ya da nasıl davranacağımızı seçebiliriz ve hangi eylemleri gerçekleştirmeye karar vereceğimiz bize bağlıdır.

Ancak diğer pek çok açıdan ortaçağ eylem teorisi bugün bizim inandığımızdan çok farklıydı. Birincisi, eylemin iş yapan tarafı tamamen iradenin içinde konumlanıyordu. Ortaçağ teorisine göre doğrudan yaptığımız tek şey, o eylem yerine bu eylemi gerçekleştirmeye karar vermektir. Bunun dışında yaptıklarımız sadece dolaylı olarak, en başta yapmaya karar vermiş olmamızın maksatlı bir sonucundan ibaret olarak, kasıtlı ve maksatlı yapılmış şeyler olarak kabul edilir.

Ancak normalde inandığımız şey tam olarak bu değildir. Bir kez bir karar aldığımızda, örneğin yolun karşısına geçmeye karar verdiğimde, eyleme doğrudan dahlim sona ermez, gerisi de doğama kalmıştır. Nihayetinde karar verdiğim gibi hareket ettiğimde ve gerçekten yolun karşısına geçtiğimde, karşıya geçmem yalnızca pasif bir şekilde daha önceki karşıya geçme kararımın beni sürüklediği bir şey değildir. Yoldan fiilen geçerken, daha önceki eylem kararımın ötesinde ve ona ek olarak, faillik için eylemde bulunma kapasitemin daha başka bir uygulamasıyla, bilinçli olarak bir şey yapmaya

yine doğrudan dâhil olurum. Bunun nedeni, karşıdan karşıya geçip geçmeme konusundaki kontrolümün yalnızca dolaylı olarak ve önceden –yalnızca karşıdan karşıya geçme kararı ve bunun etkileri yoluyla– uygulanmıyor olması, aynı zamanda karşıdan karşıya geçerken doğrudan benim tarafımdan uygulanıyor olmasıdır. Bu, istemli eylemin, salt bütünüyle kafamın içinde gerçekleştirilen daha önceki bir eylemin etkisinden daha fazlası olduğu anlamına gelir. Bu aynı zamanda benim açımdan faillığe daha farklı ve doğrudan bir katılımımdır (dâhil olmamdır), yaptığım sırada üzerinde doğrudan kontrol uyguladığım bir şeydir. Ya da sağduyu merceğinden öyle görünmektedir. Bu nedenle de sağduyunun özgürlük ve faillik kavramlarının her türlü inandırıcı açıklaması bunu sürdürmelidir. Belki de özgürlüğe sahip olabilmek için onun iradenin kararlarında ve bu kararlar aracılığıyla, karar verme ve niyet oluşturma eylemleri aracılığıyla uygulanabilir olması gerektiği doğrudur. Ancak özgürlük yalnızca kararlar ve niyet oluşumları içinde ve bunlar aracılığıyla uygulanamaz. Aynı zamanda ve doğrudan istemli eylemlerde, kararlarımızın ve niyetlerimizin aydınlattığı amaçlanan eylemlerde de kullanılır. Böylelikle istemli eylemler kendi başlarına özgün ve seçik eylemler olarak sayılmalıdır. Bunlar yalnızca daha önce gerçekleştirilen irade eylemlerinin amaçlanan etkileri olarak ortaya çıkmazlar.

Dolayısıyla, karar verme ve niyet oluşturma eyleminin –iradenin kendisinin failliğinin– hakkını verirken, aynı zamanda istemli eylemimizin de hakkını vermemiz gerekir. Çünkü meseleyi benim deyimimle *iradeci* (*volitionist*) bir eylem görüşüyle, –ki bu görüş faillığe gerçek katılımımızın, eylemimizin tamamen zihinsel olduğunu ve yalnızca iradenin içinde gerçekleştiğini, istemli eylemlerin yalnızca onun müteakip etkileri olarak ortaya çıktığını söyler– noktalamak istemeyiz. Yine

de genel olarak ortaçağ eylem teorisi son derece iradeciydi. Ortaçağda yaşayan insanların çoğu için, bilinçli ve maksatlı eyleme doğrudan katılımımız tamamen bunu yapmak yerine bunu yapmaya karar verme noktasında ortaya çıkıyordu.

Bu da ortaçağ psikoloji teorisinin ikinci bir özelliğiyle bağlantılıydı. İrade –karar verme kapasitemiz– maddi ve fiziksel olmayan bir şey olarak kabul ediliyordu. Bunun nedeni iradenin akla yanıt veren bir kapasite olmasıydı; akıl ve ona doğrudan yanıt veren kapasiteler de ortaçağlıların genellikle varsaydığı gibi, maddede somutlaştırılmazdı. Buna maksatlı ya da bilinçli eylem kapasitemiz dâhildi; ki bu kapasite Ortaçağlılarca, özsel ve zorunlu olarak pratik akla, eyleme ilişkin rasyonel standartlara yanıt verme kapasitesi olarak görülüyordu. Bu da maksatlı eyleme doğrudan katılımımızın, aynı şekilde herhangi bir bedensel organın dışında meydana gelmesi gerektiği anlamına geliyordu. Bu, sadece kararlar ya da iradenin edimleri –katışıksız zihinsel ya da psikolojik olan eylemler– biçiminde olabilirdi. Maksatlı olarak yaptığımız diğer her şey ancak türevsel olarak, bu tür irade edimlerinin amaçlanan etkileri dolayısıyla sayılabilir. İlk baştaki kararlar ya da irade edimleri gerçekten de tamamen fiziksel olmayan şeyler olmalıydı. Örneğin bunlar, beyin olayları olamazlardı. Bunların yol açtığı istemli eylemler fiziksel olarak meydana gelebilir; örneğin bankaya doğru yürürken bacaklarımızın hareket etmesi gibi. Ancak bu istemli eylemlere yol açan baştaki irade edimlerinin tamamen ruhsal (*spiritual*) ve gayri maddi olması gerekirdi.

Karar verme kapasitemizin tamamen bedensiz ya da maddesiz olduğuna dair bu inancı paylaşmak bizim için zordur. Artık ortaçağda mevcut olmayan bir beyin bilgisine sahibiz. Beynin nasıl bir düşünce ve akıl yürütme organı, maddi ya da fiziksel bir organ olabileceğini sadece ana hatlarıyla da olsa

görebiliyoruz. Beynin, dağılımındaki değişikliklerin düşünce ve zihinsellikle ilişkili görünen çok sayıda elektrik yükü veya sinyali ileten son derece karmaşık sinir ağları içerdiğini görüyoruz. Bu nedenle, diğer zihinsel kapasiteler gibi karar verme kapasitemizin de bir şekilde beyinde somutlaşmış olması gerektiğini düşünmeye meyilliyiz.

Ortaçağlıların, karar vermenin gayri maddiliğine duydukları inanç, özgür irade sorununu bizim gördüğümüz gibi –esas olarak özgürlüğün, eylemlerin fiziksel bir dünyadaki olaylar olduğu ve diğer her türlü olay gibi fiziksel nedenselliğe tabi olduğu olasılığıyla nasıl uzlaştırılacağına dair bir sorun olarak– görmelerini engelledi. Bunun yerine, ortaçağlılar genellikle dünyayı kozmik bir hiyerarşi –ruhun ya da maddi olmayanın maddeden üstün olduğu bir hiyerarşi– olarak gördüler. Ruh ya da gayri maddi olan maddeden üstün olduğu için de akıl yürütme ya da enine boyuna düşünülmüş insan eylemi gibi gayri maddi süreçler, fiziksel veya maddi nedenler tarafından belirlenemez ya da zorunlu kılınamazdı.

Eğer herhangi biri ya da bir şey, yanılmaz bir biçimde herhangi bir kararı vermemize neden olabilecekse, bu yalnızca Tanrı olabilirdi. Ortaçağlılar özgürlüğümüzü büyük ölçüde Tanrı'ya atıfta bulunarak sorunsallaştırdılar. Tanrı'nın özellikle üç yönünün, onun yaratımı olan insanın özgürlüğünü tehdit ettiği görülmüştür. Bunlar, Tanrı'nın her şeyi bilmesi (kadir-i mutlak), gelecekle ilgili hakikat de dâhil olmak üzere tüm hakikati bilmesidir; Tanrı'nın etkilenmezliği, kabaca söylersek bu, herhangi bir dışsal nedenden pasif olarak etkilenemeyeceği fikri olarak anlaşılır; ve her şeye gücü yeten takdiri (kadir-i mutlak hakimiyeti), meydana gelen her şeyin, her şeye gücü yeten evrenin hâkimi olarak Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiği fikridir.

Önce kadir-i mutlaklığı ele alalım. Tanrı gelecekteki tüm eylemlerimiz de dâhil olmak üzere her şeyi bilir. Fakat bu öngörü başka türlü davranma özgürlüğümüzle nasıl tutarlı olabilir? Eğer başından beri Tanrı bizden A eylemini gerçekleştirmemizi beklemekteyse ve Tanrı herhangi bir zamanda hata yapma olasılığına sahip değilse, o zaman nasıl olur da şimdi bunun yerine B'yi yapmakta özgür olabiliriz? Bu, şu anda geçmişte değiştirebilecek bir konumdaymışız gibi alınmamalıdır. Tanrı, başından beri bizden A'yı yapmamızı beklerken, biz tarihi değiştirerek Tanrı'nın başından beri, zamanın en başından beri bizden B'yi yapmamızı beklediğini doğru hale getirebilirmişiz gibi de düşünülmemelidir. Buna bir de Tanrı'nın etkilenmezliği fikri eklendiğinde sorun daha da derinleşir. Çünkü eğer Tanrı sizden A'yı yapmanızı bekliyorsa ve siz de A'yı yaparsanız, bu bir tesadüf olamaz. Tanrı'nın sizden ne yapmanızı beklediği ile sizin gerçekte ne yapacağınız arasında bir bağlantı olmalıdır. Aksi takdirde Tanrı'nın beklentisi önbilgi değil, şanslı bir tahmin olurdu. Peki, o halde bu bağlantı nedir? Bu, şu olamaz: A'yı yapacağınız gerçeği Tanrı'nın bunun farkına varmasına neden olmuştur ve Tanrı bu şekilde bilir. Çünkü o zaman Tanrı etkilenmez olmazdı. Tanrı, nedensel olarak kendi dışındaki bir şeyden etkilenirdi. O halde bağlantı tam tersi şekilde olmalıymış gibi duruyor; yani dünyanın Tanrı'yı etkilemesi yoluyla değil, Tanrı'nın yaratıcısı olarak dünyayı etkilemesi yoluyla kurulan bir bağlantı söz konusu olmalı. Tanrı'nın, sizin A'yı yapmanızı beklemesi bir tesadüf ya da şanslı bir tahmin değildir çünkü bu, Tanrı'nın sizin tam olarak böyle davranacağınıza dair kararına dayanır. Bu, Tanrı'nın kadir-i mutlak hâkimiyeti sayesinde yanılmaz bir şekilde yerine getireceğiniz bir karardır.

Bu da bizi Tanrı'nın kadir-i mutlak hâkimiyetinin inayetine özgürlük için belirlenen soruna getirir. Eğer olan her şey

Tanrı'nın olması gerektiğine dair kararıyla, Tanrı'nın yanılmaz bir şekilde uygulayacağı bir kararla ve Tanrı'nın geleceğe dair tüm bilgisinin dayandığı bir kararla gerçekleşiyorsa ve insan eylemleri bunun bir istisnası değilse, başka türlü davranmakta nasıl özgür olabiliriz? Tanrı nasıl hareket edeceğimizi yanılmaz bir biçimde, hâlihazırda önceden takdir etmiş ve buna karar vermişse, nasıl hareket edeceğimiz nasıl bize bağlı olabilir?

Demek ki ortaçağın özgür irade sorunu, fizikten çok teolojinin yönlendirmesindeydi. Ancak bunun özgürlüğe ilişkin yol açtığı şüphecilik bugün modern felsefede gördüğümüz türden şüpheciliğe kıyasla daha kusurluydu. Tanrı ve doğasının, insan özgürlüğüne duyulan inanç için entelektüel zorluklar teşkil ettiği görüldü. Ancak bu zorluklar genellikle bundan daha fazlası olarak görülmedi. Bunları aşmak için de çeşitli ustaca teoriler geliştirildi.

Özellikle bazı ortaçağ düşünürleri Tanrı'nın kadir-i mutlak hâkimiyetinin takdirini özgürlüğümüze bir tehdit olarak değil, aksine onun kaynağı olarak gördüler. Tanrı bir eylemi gerçekleştireceğinize karar vererek, o eylemi gerçekleştirmenizi yanılmaz bir şekilde garanti altına alır. Ancak bu sizin özgürlüğünüze bir tehdit değildir. Çünkü Tanrı sizi doğanız gereği özgür bir varlık olarak yaratmıştır. Yaratıcınız olarak Tanrı'nın sizin üzerinizdeki etkisi doğanızı tehdit etmeyecek, aksine onu gerçekleştirmenize neden olacaktır. Dolayısıyla, B yerine A'yı yapacağınıza hükmetmekle Tanrı yalnızca A'yı yapacağınızı değil, aynı zamanda A'yı doğanızla tutarlı bir şekilde yapacağınızı da temin eder ve bu da A'yı özgürce yapacağınız anlamına gelir. Tamamen sonlu bir fiziksel nedenin sizin üzerinizdeki nedensel etkisi, özgürlüğünüz üzerindeki göstergeleri bakımından oldukça farklı olurdu. Bu tür bir maddi veya fiziksel nedensel etki, eğer mümkün olsaydı, ger-

çekten de özgürlüğünüzü tehdit ederdi. Ne var ki o zamanlar fiziksel nedenler genellikle iradenin maddi olmayan eylemlerini belirleyebilecek güçte görülüyordu. Ayrıca belirtmiş olduğum gibi, Tanrı'nın bu tür eylemler üzerindeki nedensel etkisi, kimi zamanlarda, hiçbir durumda özgürlüğe karşı böylesi bir tehdit oluşturmuyormuş gibi kabul ediliyordu; gerçekteyse durum tam tersidir.

O halde ortaçağın özgür irade sorunu pek çok yönden bizimkinden çok farklıydı. Bu sorun, insan zihni ve evrendeki yerimiz hakkında çok farklı inançları yansıtıyordu. Modern özgür irade sorununun tam olarak nasıl ortaya çıktığını ayrıntılı olarak anlamak için 17. yüzyıla dönmemiz gerekir. Çünkü 17. yüzyılda özgür irade sorunu değişmiş ve modern biçimiyle Uyumculuk ilk kez ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, önce genel olarak Uyumculuğa –sonra da günümüzde modern özgür irade sorununda aldığı özel biçimiyle Uyumculuğa– bakmamız gerekmektedir.

## 3. BÖLÜM

### AKIL

#### **Neden Uyumculuk?**

Çoğu insan dolaysız bir içgüdüyle, özgürlüğün nedensel belirlenimcilikle tutarsız olduğunu varsayar. Doğduğumuz anda gelecekteki her bir eylemimiz çoktan nedensel olarak önceden belirlenmişse, başka türlü davranmakta nasıl özgür olabiliriz? Uyumculuk kendiliğinden inanılan bir şey değildir, profesyonel filozoflar tarafından, felsefe kitaplarında ve felsefe derslerinde öğretilmesi gereken bir şeydir.

Peki, neden bu kadar çok filozof Uyumculuğun doğruluğuna inanıyor ve bunu öğretiyor? Açık bir saik, insan özgürlüğünü nedensel belirlenimciliğin doğru çıkabileceği tehdidinden korumaktır. Ancak tek saik bu değildir, hatta en önemlisi de değildir. Son kertede, nedensel belirlenimciliğin doğru olmadığı pekâlâ kanıtlanabilir. Modern fizik, dünyanın belirlenimciliğe dayalı bir sistem olmadığını kesinlikle daha olası hale getirmiştir. Ancak bu durum, filozoflar arasında uyumcu özgürlük teorilerinin popülarlığını azaltmamıştır. Her halükârda, nedensel belirlenimciliği ciddi bir olasılık



olarak görsek bile, alternatif bir seçenek vardır. Özgürlüğün nedensel belirlenimcilikle gerçekten nasıl uyumlu olduğunu açıklamaya çalışmak yerine, özgürlüğün hiçbir surette neden önemli olmayabileceğini açıklamaya çalışabiliriz. Özellikle de özgürlüğün yokluğunda bile ahlakı ve insanın ahlaki sorumluluğunu anlamaya çalışabiliriz. Aslında, göreceğimiz gibi, bir kısım filozofların yapmaya çalıştığı şey de tam olarak budur.

Filozofları Uyumculuğa iten şey yalnızca nedensel belirlenimcilikle ilgili endişeler değildir. Uyumculuğun asıl cazibesi esasen daha derinlerde yatmaktadır. Bunun da birbirinden oldukça ayrı, hatta birbiriyle çatışan iki kaynağı vardır. Filozoflar genellikle Uyumculuğa inanırlar çünkü birbirinden oldukça farklı iki özgürlük görüşünden birini kabul ederler.

Uyumculuk inancının bir kaynağı da benim *rasyonalist özgürlük kavrayışı* olarak adlandıracağım şeydir. Geçtiğimiz bölümde, özgürlük ve akıl arasında önemli bir bağlantı olduğunu gördük. Özgür bir fail, akıl etme ve akla dayalı hareket etme kapasitesine sahip olmalıdır. Özgür bir fail, nasıl hareket edeceği konusunda akıl yürütme veya enine boyuna düşünme ve bu enine boyuna düşünme temelinde nasıl hareket edeceğine dair kararlar alma yeteneğine sahip bir faildir. Bu da daha da ileri gitmemizi ve özgürlüğümüzü aklımızın bir ifadesinden başka bir şey olarak görmememizi doğal kılar. Aslında cazip olan, özgürlüğü basitçe akılla özdeşleştirmektir. Bu görüşe göre, özgür bir fail olmak basitçe kişinin eyleminde rasyonel olmasıdır. O halde, açıklayacağım üzere, özgürlüğün bu rasyonalist görüşü –ki bu, onu akılla özdeşleştiren bir görüştür– bizi Uyumculuğa götürecektir. Uyumculuğa giden bu rasyonalist hat, özellikle antik dünyada ve ortaçağda önemliydi, ancak yine bugün bile hâlâ önemini korumaktadır.

Uyumculuk inancının ikinci ve çok farklı bir kaynağı daha vardır; modern özgür irade sorununun merkezinde yer alan bu kaynak, 17. yüzyıldan itibaren çok daha önemli bir hale gelmiştir. Modern Uyumculuk *doğalcılıktan* da kaynaklanabilir. Doğalcılık, insanların daha geniş bir maddi doğanın tam bir parçası olduğu ve insanların yalnızca, hayvanların daha karmaşık bir biçimi olduğu kanaatidir. Dolayısıyla insan eylemleri daha aşağı düzey hayvanların eylemleri gibi ve onlarla sürekliliğe sahip olmalıdır. İnsanın eylem özgürlüğü, eylem üzerindeki bir güç olmalıdır ki bu güç, tür bakımından aşağı düzey hayvanların eylemleri üzerinde sahip olduğu güç de dâhil olmak üzere, doğada bulunan diğer güçlerden farklı değildir.

Bu iki Uyumculuk hattının temelde farklı olduğu açıktır. Rasyonalist Uyumculuk özgürlük ile akıl arasında bir bağ kurar. Akıl da, görünüşe göre insanları doğanın geri kalanından ve köpekbalıkları ve fareler gibi belirgin bir şekilde daha az zeki hayvanlardan ayıran bir şeydir. Oysa doğalcı Uyumculuk akla ya da insanları diğer hayvanlardan ayırabilecek herhangi bir şeye odaklanmaz; hatta tam aksi yöne odaklanır. Doğalcı, insan özgürlüğünü, insana özgü olmayan ama şu ya da bu biçimde daha geniş doğada bulunan güç ve kapasitelerin sadece bir başka örneği olarak modellemeye çalışır. Hatta en uç biçiminde –ki bu biçim, görüşlerini birazdan tartışacağım Thomas Hobbes’un çalışmalarında bulunabilir– doğalcı Uyumculuk, özgürlüğün herhangi bir rasyonellik kapasitesi gerektirdiğini inkâr etmeye kadar bile gidebilir. Doğalcılık, rasyonel olmayan hayvanları kapsayacak düzeyde bir özgürlüğe bile izin verebilir. Ancak doğalcılık o kadar ileri gitmese bile, yine de insan özgürlüğünün insan doğası ile geniş doğa arasında radikal bir süreksizlik içermediğini ortaya koymaya çabalayacaktır. Doğalcı Uyumculuğu motive eden, insanlar

ile doğanın geri kalanı arasındaki temel bir süreklilik fikridir. Bu bölümde Uyumculuğa giden rasyonalist hat incelenecektir. Sonra, dördüncü bölümde bundan çok farklı olan doğalcı hat irdelenecektir.

## **Rasyonalist Uyumculuk**

Daha önce de gördüğümüz gibi, özgürlüğümüz makul düzeyde bir pratik akıl kapasitesine sahip olmamıza bağlıdır. Kişinin eylemleri üzerinde gerçek bir kontrole sahip olması, en azından eylemlerine enine boyuna düşünülmüş bir rehberlikte bulunmasını ve yön verebilmesini gerektirir. Bu da kişinin, eylemlerinin böylesi bir yönlendirmeye ihtiyaç duyduğuna dair bir kavrayış temelinde hareket edebilmesi anlamına gelir. Eğer kişi nasıl hareket edeceğini kontrol edebilecekse, eylemlerinin gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyduğunu ve diğer koşullar tarafından değil de o duruma özgü bazı koşullarca gerekçelendirildiğini görebilmelidir. Özgürlük, kişinin hangi hareketinin kendisi için en iyisi olduğu konusunda muhakemede bulunabilmesini ve bu akıl yürütme temelinde karar verip eyleyebilmesini gerektirir. Dolayısıyla özgürlük, enine boyuna düşünme ve karar verme kapasitelerine bağlıdır; öyle ki bu kapasitelerin işlevi, rasyonel bir şekilde hareket etmemizi sağlamaktır. Çünkü nasıl hareket edeceğimiz konusunda enine boyuna düşünme ve uygun kararlar alma zahmetine katlanmanın amacı yeterince açıktır. Bu, doğru istemli eylemler gerçekleştirmemizi –başka türlü değil de rasyonel olarak gerekçelendirilmiş istemli eylemleri gerçekleştirmemizi– sağlamak içindir.

O halde belki de özgürlük, pratik rasyonalite kapasitemizle birlikte bize gelen bir güçtür, tam da bu rasyonalite kapasitesinin ta kendisidir. Özgür bir fail olmak sadece ras-

yonel bir fail olmaktır. Bu durumda, bu ikisi aynı şey olduğuna göre, özgürlüğümüz ve rasyonelliğimiz asla çatışmamalıdır.

Ne var ki özgürlüğümüzün sadece aklımızın bir ifadesi olduğu –yani özgürlük ile aklın aynı olduğu– yönündeki bu görüş, Uyumsuzculuk ile tamamen karşıttır. Çünkü Uyumsuzculuk, göreceğimiz üzere, özgürlük ile aklın kesinlikle çatışabileceğini ima eder. Eğer Uyumsuzculuk doğruysa, özgürlük akılla aynı olamaz.

Belli koşullar altında yapılacak akla en uygun tek bir şeyin geçerli olduğu bir durumu ele alalım; belki bu, yakalandığım ciddi bir hastalığı, tadı çok kötü olsa da iyileştirecek tek bir ilacı almak olabilir. Diğer tüm seçenekler, öteki tedavileri almak veya hiç tedavi olmamak, açıkça daha az akla uygundur. Eğer böyleyse, ben ne kadar mantıklı olursam, ilacıma almamam yönündeki ihtimal de o kadar azalacaktır. Sonuçta bir faildeki irrasyonellik ya da mantıklı olmama hali, akla uygun olanı yapmama ve onun yerine aptalca olanı yapma eğiliminden başka bir şey değildir. Ne kadar mantıklı değilsem, bu eğilim o kadar büyüktür; buna karşılık, ne kadar mantıklı olursam, eğilim o kadar az olmalı ve nihayetinde, tamamen mantıklı olduğumda, bu eğilim tamamen yok olmalıdır. Eğer tamamen mantıklı biriysem, akla uygun olanı yapmakta başarısız olma ihtimalim hiç olmamalıdır.

Dolayısıyla, eğer tamamen mantıklı biriysem, öncelikle ilacıma almanın yapılacak en doğru şey olduğunu tam olarak idrak etmeliyim ve sonra da ilacıma almanın yapılacak en doğru şey olduğunu idrak etmem, ilacıma almamı sağlamalıdır. Bu durumda aptalca davranma ihtimalim hiç olmamalıdır. Benim salt rasyonelliğim, akla uygun olan tek şeyi yapmamı belirlemelidir.

Ne yapmam gerektiğine ilişkin farkındalığının kararımı nedensel belirlemesi (doğru olduğunun farkında olduğum şeyi yaparken başarısız olma ihtimalim yok)

İlaç almanın doğru şey olduğunun farkındalığı → İlaç almaya karar vermek ve onu almak

Ancak salt rasyonelliğim ilacıma almamı sağlıyorsa, uyumsuzluğun terimleriyle, başka türlü davranmakta nasıl özgür olabilirim? Tamamen mantıklı olduğumu varsayalım. O halde, hastalığımın tedavi edilmesi gerekiyorsa ve hastalık ancak bu ilacı alarak tedavi edilebilecekse, bunu dolaysızca idrak etmeliyim. İlaç almam gerektiğine dair farkındalığım, elimde olmayan ama sahip olduğum bir şey olmalıdır. Durumum, ne yapmam gerektiğine dair inançlarımı nedensel olarak belirlemelidir. Sonra da ne yapmam gerektiğine dair inançlarım nedensel olarak ne yapmaya karar vereceğimi belirlemeli ve bu karara bağlı kalmamı ve onu uygulamamı sağlamalıdır. Ne yapmam gerektiğinin farkına vardığımda, başka bir şey yapma ihtimalim olmamalıdır. Peki, o zaman, karar verdiğimde ve eyleme geçtiğimde, başka türlü karar verme ve eyleme geçme konusunda nasıl özgür olabilirim? Uyumsuzcu özgürlük, kararlarımın ve eylemlerimin nedensel olarak önceden belirlenmemiş olmasına bağlıdır. Ancak tamamen mantıklı olmak, kişinin kararlarının ve eylemlerinin önceden belirlenmesini bütünüyle içeriyor gibi görünmektedir.

Bu durumda, eğer Uyumsuzculuk doğruysa, ne kadar mantıklı olursam, o kadar az özgürlüğe sahip olabilir, eylemlerimi o kadar az kontrol edebilirim. Eğer tamamen mantıklı biriysen, yaptıklarım üzerinde neredeyse hiç kontrol sahibi

olmamam gerekir. Çünkü verili bir eylemin, yapılması gereken doğru şey olduğunu fark ettiğimde, bu konuda hiçbir özgürlüğüm olmamalıdır; bu eylemin doğru olduğuna dair inancım, bu eylemi gerçekleştirmemi sağlamalı, bu eylemi bana dayatmalıdır. Eylemlerim üzerinde herhangi bir kontrole sahip olabileceğim tek zaman, bir anlamda kontrolün zaten daha az önemli olduğu durumlar olacaktır. Bu, bir dizi seçeneğin eşit derecede akla uygun olduğunu fark ettiğim, dolayısıyla aklın bakış açısından özellikle hangi seçeneği takip ettiğimin önemli olmadığı durumlarda olacaktır.

O halde, yüksek bir uyumsuzcu özgürlüğe sahip olmak, benim bir noktaya kadar mantıklı olmamama bağlıymış gibi görünmektedir. Belirli bir eylemin, yapılması gereken doğru şey olduğunun farkında olduğumda bile, eğer uyumsuzcu özgürlüğe sahip olacaksam, yine daha az akla uygun olanı yapma ihtimalim olmalıdır. Ancak bu durumda uyumsuzcu özgürlük, aklın bir ifadesi olmaktan çok uzaktır. Uyumsuzcu özgürlük çoğu zaman akılla savaş halindedir.

Birçok filozof, özgürlüğün akılla çatışamayacağını düşünmektedir. Özgürlük ve aklın çatışamayacağına dair bu kanaat, onları Uyumsuzculuğu reddetmeye ve Uyumculuğun rasyonalist bir biçimini benimsemeye yönlendirmiştir. Bunun nedenini anlamak kolaydır. İrrasyonelliğe eğilim kesinlikle bir zayıflıktır. Fakat Uyumsuzculuk, özgürlüğe sahip olmayı tam da bu zayıflığa bağlamıyor mu? Bu da özgürlüğü bir tür zayıflığa dönüştürmez mi? Rasyonalist uyumcu, doğru anlaşıldığında özgürlüğün –hangi eylemleri gerçekleştireceğimiz üzerinde gerçek bir kontrole sahip olmanın– bir zayıflık değil, bir metanet olduğunu savunur. Özgürlük özgün bir güçtür; bize rasyonalite ile gelen bir güçtür. Bu nedenle irrasyonelliğe dayalı bir zayıflık olamaz. Mantıklı hareket etme kapasitesi bize özgürlüğümüzü kazandıran şeydir. Ama eğer öyleyse,

tam bir mantıklı olma hali, bu kapasitenin en etkili ve eksiksiz hali, bu özgürlüğü elimizden alacak şey olamaz.

Şimdilerde, özgürlük hakkında birtakım rasyonalizm biçimleri keşfetmekle ilgilenen modern filozoflar vardır. Amerikalı filozof Susan Wolf, *Akıl İçinde Özgürlük* (Freedom within Reason) adlı eserinde, Akıl görüşü olarak adlandırdığı görüşü –özgür irade ve sorumluluğun “Akla uygun hareket etme yeteneğinden” (s. 68) oluştuğu, böylece özgür ve sorumlu bir varlık olmanın “Doğru ve İyi’ye uygun hareket etme yeteneğine” (s. 73) sahip olmak anlamına geldiği görüşü– açıklamaktadır. Özgürlük hakkındaki akılcılık da birçok Hristiyan düşünür için son derece çekici olmuştur, çünkü akıl ve özgürlük tarihsel olarak mükemmelliğin biçimleri olarak görülmüştür. Dolayısıyla, özellikle Tanrı, bütünüyle mükemmel bir varlık olarak hem tamamen rasyonel hem de tamamen özgür olmalıdır. Tanrı’nın her zaman akla uygun ve doğru olanı yapacağı en başından beri kesin ve gereklidir; hal böyleyken Tanrı aynı zamanda tamamen özgür kalmalı ve yaptığı her şeyi kontrol etmelidir. Elbette bizler Tanrı gibi değiliz. Bizim durumumuzda, her zaman yanlış ve aptalca davranmamız ihtimali vardır. Ancak bu aptalca davranma ihtimali bizim kusurluluğumuzun ve zayıflığımızın bir yansımasıdır. Kusurağın kılınmak –Tanrı gibi iyi ve rasyonel olmak ve böylece iyi davranmaya benzer şekilde bağlı olmak– cennetteki kaderimiz olacaktır. Pek çok Hristiyan düşünür için bu kader, zayıflıktan kurtuluş olacak ve dolayısıyla özgürlüğümüzün sonu değil, en mükemmel formuyla özgürlük olacaktır. Eğer öyleyse, tadını çıkaracağımız özgürlük, eylemimizin neden-sonuç ilişkisiyle tutarlı olmalı, onunla uyumsuz olmamalıdır. Çünkü öyle görünüyor ki cennette nasıl hareket edeceğimiz –bizim salt rasyonelliğimiz tarafından– önceden belirlenmiş olacak.

## Özgürlük ile akıl hep aynı mıdır?

Özgürlüğü akılla özdeşleştirmeli miyiz? Eğer bunu yaparsak, sonuç kesinlikle uyumculuk olarak neticelenecektir. Gördüğümüz gibi, herhangi bir yüksek derecede uyumsuzcu özgürlük, nasıl davranmamız gerektiğine dair inançlarımızın, nasıl davranacağımızı hâlâ açık uçlu bırakmasına –yani yapmamamız gereken şeyi irrasyonel olarak yapma ihtimalimizin var olmasına –bağlıdır. Bu çılgınca ihtimal, bu aptalca davranma eğilimi, akılla açık bir çatışma içindedir.

Ancak özgürlüğü akılla özdeşleştirmek bir hata olmalıdır. Özgürlük ve akıl aynı şey olamaz. Bir kere, karar ve eylem alanı, hayatımızda rasyonellik kapasitemizi kullandığımız tek alan değildir. Tıpkı kararlarımız ve eylemlerimizde yaptığımız gibi rasyonel ya da mantıksız olabilen inanç ve arzular oluştururken de bunu yaparız. Ne var ki, örneğin inanç söz konusu olduğunda, rasyonelliğimizi kullanmayı genellikle bir özgürlük kullanımı olarak görmeyiz. Çünkü hangi eylemleri gerçekleştireceğimizi kontrol ederken hangi inançları oluşturacağımızı genellikle kontrol etmeyiz.

Çalışma odamda oturduğuma ve etrafımın masalar, kitaplar ve sandalyelerle çevrili olduğuna; çalışma odamın dışında ve şu anda duyabildiğim ya da görebildiğim çok ötesinde, içinde milyonlarca insanın yaşadığı koca bir şehir olduğuna inandığımda, tüm bunlar rasyonellik kapasitemin mükemmel bir biçimde kullanılmasıdır. Oluşturduğum bu inançlar hem mevcut deneyiminin kanıtlarına hem de geçmişe dair hatıralarıma tarafımda verilen makul bir yanıttır. Ancak bu inançları oluşturup oluşturmamam konusunda kesinlikle herhangi bir kontrole sahip değilim. Odamda sandalyeler olduğuna ve dışarıda milyonlarca insan olduğuna inanıp inanmamak benim elimde değildir. Bana bu inançları kendi akıl kapasitem dayatır. Bunları bana açıkça doğru inançlar olarak daya-



tır, öyle ki aksini düşünmek benim kontrolüm dâhilinde bile değildir. İnançlar söz konusu olduğunda, özgürlüğün akılla aynı şey olması bir yana, özgürlük –gerçekte inandığımdan başka türlü inanma özgürlüğü– aklın engellediği bir şeydir.

Bu da özgürlüğü akılla özdeşleştiremeyeceğimizi, hatta aklın eylemle ilgili özel bir durumunda bile akılla özdeşleştiremeyeceğimizi ileri sürmektir. Çünkü eğer akıl, inanç söz konusu olduğunda özgürlüğü engelleyen bir şeyse, eylem söz konusu olduğunda neden özgürlükle özdeş olsun?

Bazen teorik akıl ya da inançta kullanılan akıl ile pratik akıl ya da eylemde kullanılan akıl arasında temel bir fark olduğu iddia edilir. Teorik akıl, verili bir konu hakkında neye inanmamız gerektiğini her zaman belirler. Akıl, inançları oluşturup oluşturmamamız gerektiğini ve ne türden inançları oluşturup oluşturmamamız gerektiğini asla rasyonel olarak, ucu açık bırakmaz. Odada dört sandalye olduğuna ilişkin herhangi bir olgusal iddiayı ele alalım. O zaman ya kanıtlar iddianın doğru olduğunu gösterecektir –ki bu durumda akıl ona inanmamızı gerektirir– ya da kanıtlar iddianın yanlış olduğunu gösterecektir ki bu durumda ona inanmamamız gerekir. Son olarak da, eğer kanıtlar net değilse, akıl yine ne düşünmemiz gerektiğini tamamen belirler. Akıl bize şüpheli kalmamız gerektiğini telkin eder.

Oysa pratik durumda, kanıtlar bir dizi alternatif eylemin eşit derecede iyi olduğunu gösterebilir ya da en azından hangi eylemin hangisinden daha iyi olduğu konusunu belirsiz bırakabilir. Eğer öyleyse, o zaman akıl hangi eylemi tercih etmemiz gerektiğini ucu açık bırakır. Teorik düzeyde herhangi bir konu hakkında ve herhangi bir verili zamanda inanma, inanmama veya şüphe etme gibi teorik alternatiflerden yalnızca biri makul olsa da pratik düzeyde bir dizi alternatif eylem çoğunlukla eşit derecede makul olabilir.

Ancak bu, aklın pratik durumda nasıl özgürlük anlamına gelebileceğini açıklamak için yeterli değildir. Bunun nedeni yeterince açıktır. Eylem özgürlüğümüze olan inancımız, pratik aklın seçenekleri eşdeğer bıraktığı durumlarla sınırlı değildir. Özgürlük, pratik aklın, teorik aklın olabileceği kadar sınırlayıcı ve belirleyici olduğu durumlara bile uzanır. Tüm kanıtların hiçbir kargaşaya yer bırakmayacak bir şekilde belirli tek bir eylemin gerçekleştirilecek en iyi eylem olduğuna işaret ettiği ve bunu açık bir şekilde görebildiğimiz durumlarda bile, kendimizi başka türlü davranmakta özgür olarak düşünebiliriz. Akıl bize, biraz ilaç almamız gerektiğini, odamızın ötesinde koca bir şehrin varlığına inanmamız gerektiği kadar apaçık kılabilir. Ancak akıl bize akla uygun inancı dayatırken, benzer şekilde akla uygun eylemi dayatmaz. Akıl bizi başka türlü ve kendi aklımıza aykırı davranmakta –ne yazık ki kimi zaman yaptığımız gibi– yine de özgür bırakır. O iğrenç ilacı almanın, yapılacak en iyi ve en doğru şey olduğuna ikna olmuş olsak bile yine de ilacı almama özgürlüğümüzü kullanabiliriz. İlacın tadının kötü olduğu yönünde bir beklentimiz olduğu için, bu kötü seçeneğin en iyisi olduğuna kesin olarak ikna olmuş olsak bile, kötü seçenekten kaçınmayı özgürce tercih edebiliriz. Neye inanacağımızı kontrol edemezken, nasıl eyleyeceğimizi kontrol ederiz ve buna, aklın hangi eylemi gerçekleştirmemiz gerektiğini açıkça emrettiği durumlar da dâhildir.

## Özgürlük ve irrasyonellik

Rasyonalist, özgürlüğü akılla ya da en azından pratik akılla veya eylemle ilişkisi dâhilinde akılla özdeşleştirmek ister. Ancak özgürlük ile akıl arasındaki ilişki gerçekten çok daha gevşek olabilir. Özgürlük ve akıl aynı şey olmayabilir; özgürlük, rasyonalite kapasitemizin üzerinde ve üstünde sahip olduğu-

muz ekstra bir kapasite, yalnızca eylemimizle ilişkili olarak sahip olduğumuz bir kontrol kapasitesi olabilir. Bu durumda, eylem özgürlüğü bir dereceye kadar rasyonellik gerektirse de –eylem özgürlüğü, istemli eylemlerimizi enine boyuna düşünme ve karar yoluyla bilinçli olarak yönlendirme kapasitesi gerektirebiliyor olsa da– özgürlük ile rasyonellik arasında bunun daha ötesinde bir ilişki olmayabilir. Bu durumda, sonuç olarak özgürlük ve aklın gerilim içinde olduğu ortaya çıkabilir. Özgürlük ve aklın çatışması fazlasıyla mümkün olabilir.

Konuya başka bir açıdan da bakabiliriz. Özgürlüğün, rasyonelite kapasitesine sahip olmamıza bağlı olduğunu söylemiştim. Eğer durum böyleyse, özgürlük eşit ölçüde bir irrasyonellik kapasitesine sahip olmamıza da bağlı olabilir. Bu, aşırı derecede paradoksal görünebilir. Ancak esasen özgürlüğün neden eşit derecede bir irrasyonellik kapasitesine bağlı olabileceğini açıklamak çok zor değildir. Kilit nokta şudur. Hakiki irrasyonellik, gerçek ahmaklık ya da budalalık, yalnızca aynı zamanda hakiki bir rasyonellik kapasitesine sahip olan varlıklar için mümkündür. Köpekbalığı gibi açıkça akıldan yoksun bir hayvanı ele alalım. Gördüğümüz gibi, bir köpekbalığı nasıl davranması gerektiğini akıl edemez ya da bazı davranış biçimlerinin diğerlerinden daha akla uygun olabileceğine dair herhangi bir anlayışa sahip olamaz. Bu da kesinlikle bir köpekbalığının bilgece tercihlerde bulunuyor olduğunun ya da akla uygun davranıyor olduğunun söylenemeyeceği anlamına gelir. Diğer yandan, bu aynı zamanda bir köpekbalığının budalaca tercihlerde bulunuyor olduğunun ya da aptalca davranıyor olduğunun da söylenemeyeceği anlamına gelir. Aptal ya da budala olmak, akıldan tümüyle yoksun olmak değildir; kişinin gerçekte sahip olduğu bir akıl kapasitesini kullanmayı ihmal etmesi ya da doğru şekilde kullanmamasıdır. Köpekbalıkları irrasyonel ya da aptal var-

lıklar değildir. Onlar rasyonel-dışı varlıklardır, yani herhangi bir rasyonelite ya da irrasyonelite formunun altında, akli kullanmakta olduğu kadar onu yanlış kullanma konusunda da ehliyetsiz hayvanlardır.

Rasyonel olmamızı sağlayan enine boyuna düşünme ve karar verme kapasiteleri aynı zamanda irrasyonel olmamızı mümkün kılan kapasitelerin ta kendisidir. Belki de bu kapasiteler, rasyonelliğe izin verdikleri kadar irrasyonelliğe de izin verdikleri için bize özgürlüğümüzü vermeye yardımcı olurlar. Özgürlük kesinlikle, çoğu zaman yalnızca irrasyonellik de mümkün olduğu için –tam da bir tercihle karşı karşıya kaldığımız ve seçeneklerden yalnızca birinin akla uygun veya rasyonel olduğu durumlarda– mümkündür. Çünkü özgürlük, doğası gereği, başka türlü davranma özgürlüğüdür. Özgürlük her zaman birden fazla seçeneğin eylem yoluyla bize sunulmasını içerir. Bu da yalnızca bir seçeneğin akla uygun olduğu tüm durumlarda, akla uygun olmanın yanı sıra aptalca olmakta da özgür olmadığımız sürece özgür olamayacağımız anlamına gelir.

Özgürlüğü akılla özdeşleştirmek aslında özgürlüğün doğasını inkâr etmektir. Çünkü birçok durumda akli izlemek, makul olmak, bize sadece tek bir seçenek bırakır. Herhangi bir başka alternatif hariç bırakılır. Ancak özgürlük, doğası gereği alternatif seçeneklerin mevcudiyetini içerir. Özgür olmak, hangi eylemleri gerçekleştireceğimizin bize bağlı olmasıdır ve tam da bu yüzden, ister aptalca ister akla uygun olsun, birden fazla eylemin bizim için mevcut olması yeterlidir. Bu nedenle rasyonalist Uyumculuk sıklıkla “özgürlük” dediği şeyi herhangi bir aksi yönde davranma özgürlüğü fikrinden ayırmaya çalışmıştır. Rasyonalistler, Tanrı’nın özgürlüğünün, en mükemmel formundaki özgürlüğün, Tanrı’nın en mükemmel halinden başka bir şekilde hareket etme özgürlüğü olmaksı-

zın –gerçekte hareket ettiği şekilde– var olduğunu varsaymıştı. Ancak özgürlüğü başka türlü davranma özgürlüğünden ayırmak gerçekten de meseleyi değiştirmektir. Bu, özgürlük fikrini terk etmek ve onun yerine çok farklı bir fikir olan akıl ve makuliyet fikrini koymaktır. Bu iki fikir hiç de aynı şey değildir. Makul ya da mantıklı olmak, zorunlu olarak başka türlü davranma kapasitesine sahip olmak anlamına gelmez. Gerçekten de bir kişinin rasyonelliği bazı durumlarda başka türlü davranma kapasitesini tamamen dışlayabilir. Başka türlü davranmanın akılla çelişeceği bir durumu ele alalım. Böyle bir durumda, bir kişi aptalca bir şey yapamayacak kadar akla uygun biri olabilir. Ancak özgür olmak her zaman başka türlü davranma kapasitesine –özgürlüğüne– sahip olmaktır. Özgürlük tam da budur; hangi eylemleri gerçekleştireceğimizin bize bağlı olması, yani şu ya da bu şekilde hareket edip etmeyeceğimizin bize bağlı olmasıdır.

## 4. BÖLÜM

### DOĞA

#### **Thomas Hobbes**

17. yüzyıl filozofu Thomas Hobbes, insan eylemi teorisinde entelektüel bir devrim başlattı. Bu yeni teori yalnızca eylemin ele alınışına yönelik bakışı değil, aynı zamanda tüm özgür irade sorununu da dönüştürdü. Hobbes'un çalışması özgürlük ve hatta ahlak hakkındaki düşüncelerimizi değiştirdi.

Bu devrim, eylemle irade arasındaki ilişkide konumlandı: Hobbes bu ilişkinin anlaşılma biçimini değiştirdi. Daha önce de açıkladığım gibi, geleneksel görüş insan iradesini –insanın karar verme kapasitesini– gerçekten de çok özel bir kapasite olarak görüyordu. Bu, diğer aşağı düzeydeki hayvanların bütünüyle yoksun olduğu rasyonel ya da akıl içeren bir kapasiteydi. Geleneksel görüş, insan eylemini bu irade kapasitesinin içine yerleştirmiştir. İnsan eyleminin karar verme kapasitemiz içinde ve bu kapasitenin kullanılması yoluyla gerçekleştiği varsayılıyordu.

Hobbes tamamen yeni bir insan eylemi teorisi tasarladı. Bu teori, iradeyi gözden düşürdü. İrade artık rasyonel insan-

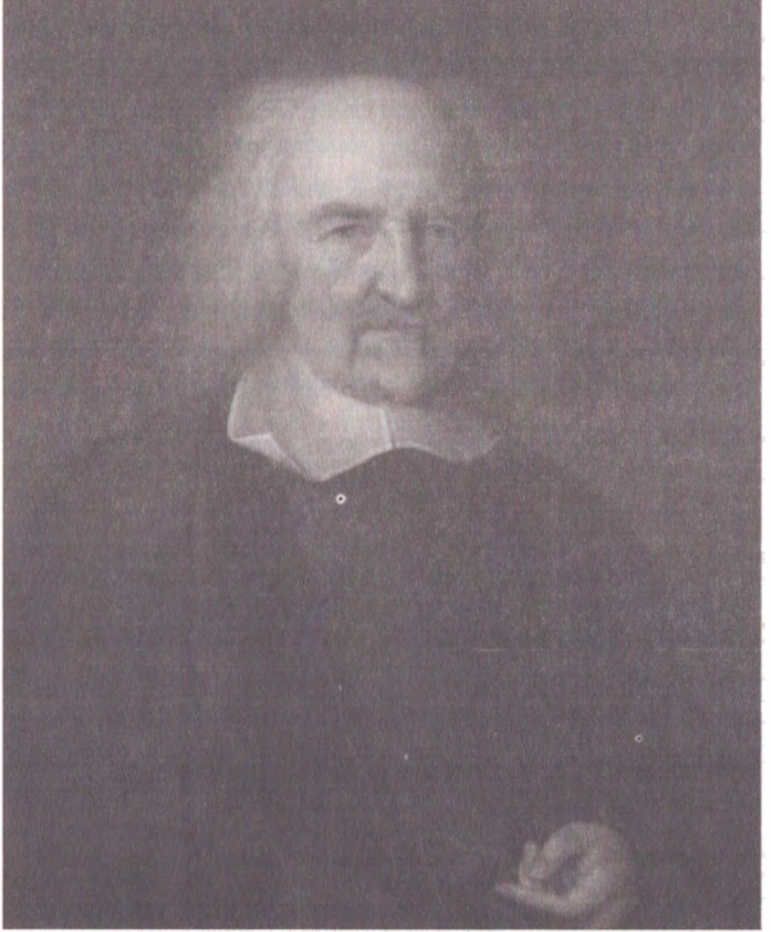
ları rasyonel olmayan hayvanlardan ayıran özel bir kapasite olmaktan çıktı, bunun yerine çok daha mütevazı bir kapasite haline geldi. İrade artık temel bir iştah kapasitesinden –insanların ve hayvanların pekâlâ kusursuzca paylaşabileceği iştah ya da istek kapasitesinden– başka bir şey değildi. Hobbes daha sonra insan ve hayvan olsun, tüm eylemleri, bu şekilde anlaşılan iradenin tamamen dışında konumlandırdı. Eylem artık iradenin kendisinin bir uygulaması olarak ortaya çıkmıyor, bunun yerine sadece iradenin uygulamasının sonraki bir etkisi olarak meydana geliyordu. O zamandan bu yana da neredeyse tüm filozoflar onun teorisinden etkilenmektedir.

Hobbes’a göre insan sadece maddi doğanın bir parçasıdır. Dünya, meydana gelen her hareketin nedensel olarak daha önceki bir hareket tarafından belirlendiği, hareket halindeki maddi cisimler topluluğundan başka bir şey değildir. O halde Hobbesçu evren maddi belirlenimci bir sistemdir. İnsanlar, yüksek derecede karmaşık türden bedenler olsalar da bu sistem içindeki daha maddi bedenlerdir. Yine de Hobbes, insan özgürlüğünün var olduğunu savunur. Özgürlüğün materyalizm ve belirlenimcilik tarafından dışlanması bir yana, özgürlüğün geldiği nokta tamamen materyalist ve belirlenimci terimlerle açıklanabilir.

Hobbes’un teorisinin merkezinde, insanların diğer hayvanlardan yalnızca aynı şeyin daha karmaşık sürümleri olarak ayrıldığı düşüncesi yer alır. Hayvanlarla aramızdaki zekâ ve kapasite farklılıkları tür farklılıkları değil, derece farklılıklarıdır. Hobbes, hayvanlarda bulunanlardan kökten farklı psikolojik yetilere sahip olduğumuzu reddeder.

Bu yeni insan doğası fikri, iradeye dayalı eylem teorisine sahip ortaçağ felsefesinden oldukça farklıydı. Çünkü kuşkusuz insanlara özgü olan özel yetiler, tam da iradeye dayalı geleneksel eylem teorisinin her zaman peşine düştüğü şeydi.

İradeye dayalı teoride, insan eyleminin hayvan eyleminden oldukça farklı bir fenomen olarak ortaya çıktığı varsayılır. Bunun nedeni, insan eyleminin özgür karar verme için özel bir kapasite içerdiğinin varsayılmasıdır ve sadece insanların sahip olduğu bir kapasitedir bu.



4. Thomas Hobbes, 1669–70 civarı. J. M. Wright tablosu.



Geleneksel görüşün nasıl işlediğini bir kez daha düşünün. Hatırlayın, buna göre insanlar, hayvanlar arasında aklın kullanımı konusunda eşsiz bir yeteneğe sahiptir. Dolayısıyla ne yapacağımızı sadece bizler enine boyuna düşünebilir ve karar verebiliriz. Bunu yapmak yerine şunu yapma kararımız –sözgelimi elimizi indirmek yerine kaldırmak– birincil biçimiyle bizim eylemimizdir. Yani, yaptıklarımızın geri kalanı sadece dolaylı olarak bu karar verme eylemleri aracılığıyla yapılır. Yaptıklarımızın geri kalanı, kararlarımızı ifa eden *istemli* eylemler –elimizi kaldırma veya indirme eylemleri ve benzerleri– önceki karar veya irade eylemlerinin etkilerinden başka bir şey olarak ortaya çıkmaz. Eğer elimi özgürce kaldırmış sayılıyorsam, bunun tek nedeni elimi kaldırmak için özgürce aldığım bir kararın elimin kalkmasına neden olmasıdır. Tüm eylemler, iradenin bir uygulaması olarak gerçekleştiğinden, eylem özgürlüğümüz de benzer şekilde bir irade özgürlüğü biçimini almalıdır. Özgürlüğümüz her zaman özgür karar verme yoluyla uygulanır.

İradeye dayalı terimlerle anlaşılan – İnsan eylemi

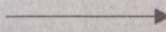
*İradenin eylemi*

(eylemin birincil biçimi)

*istemli eylem*

(eylemin ikincil biçimi)

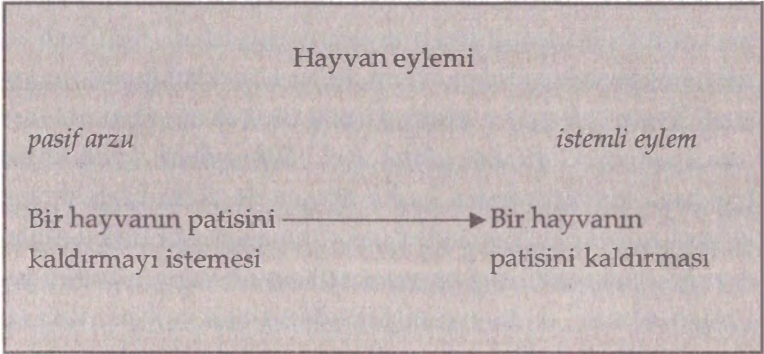
Birinin elini kaldırmaya  
karar vermesi



Birinin elini kaldırması

Geleneksel görüşe göre hayvanlar, insanlardan çok farklıdır. Hayvanlar herhangi bir akıl veya rasyonellik kapasitesinden yoksundur. Özgür, kendi kararlarını belirlemekten uzak

olan hayvanlar, pasif arzular ya da iştahlar tarafından yönlendirilirler. Dolayısıyla hayvan eylemi, insanlar için yalnızca ikincil bir eylem biçimi olan şeyle sınırlıdır. Hayvan eylemi, benim *istemli* eylemler olarak adlandırdığım kategoriye sınırlıdır. Hayvan eylemleri, insanların özgürce yapmaya karar vererek gerçekleştirebilecekleri, ancak hayvanların yalnızca kaba bir arzunun yönlendirmesi temelinde gerçekleştirdikleri el ya da pati kaldırma gibi eylemlerle sınırlıdır. Hayvan eylemi, hayvanların arzuları ya da istekleri onları hareket etmeye yönlendirdiği için hareket etmelerinden başka bir şey değildir. Hayvanların uzuvlarında harekete neden olan hayvani iştah ya da arzulardan başka bir şey değildir; bu yüzden de geleneksel görüşe göre akıldan yoksun hayvanlar eylem özgürlüğünden tamamen yoksundur. Hayvanlar hangi eylemleri gerçekleştireceklerini kontrol etmek bir yana, içgüdüleri tarafından yönlendirilirler.



Hobbes'un esasen yaptığı şey, geleneksel hayvan eylemi teorisini muhafaza etmek, ancak bunu insan eylemlerini de içerecek şekilde genişletmektir. Hobbes'a göre insan eylemi, hayvan eyleminin yalnızca daha karmaşık bir biçimidir. Hem insani hem de hayvani tüm eylemler tam olarak aynı biçimde

–istemli eylem olarak ve pasif arzuların ya da motivasyonların salt bir etkisi olarak – gerçekleşir. İnsan örneğindeki tek fark, daha kapsamlı zekâmız sayesinde, eylemlerimize neden olan arzuların içerik bakımından daha çeşitli ve çok yönlü olmasıdır.

Hobbes'un teorisine göre – İnsan eylemi

*pasif arzu*

*istemli eylem*

Birinin elini kaldırmayı istemesi —————> Birinin elini kaldırması

Hobbes'un ilk –ve en temel– kaygısı insanların eylemleri ile aşağı düzeyde hayvanların eylemleri arasındaki uçurumu azaltmaktır. Hobbes, insan eyleminin hayvan eylemiyle tamamen sürekliliği olduğunu ortaya koymak istedi. Bir insan tarafından gerçekleştirilen eylem ile bir köpekbalığı tarafından gerçekleştirilen eylem arasında bile tür bakımından bir fark olmamalıydı. Görünüşe göre köpekbalığı eylemi, istemliliğin çok basit bir biçiminden başka bir şey değildir. Köpekbalığı eylemi, köpekbalığının eylemleri yapma arzusunun bu şeyleri yapmasına neden olmasını içerir. Köpekbalığının avının peşinden gitmesi, onun avının peşinden gitme ve yeme arzusu yönünde ilerlemesine ve avını yemesine neden olmasından başka bir şey değildir. Eğer insan eylemi de aynı türden bir fenomen olacaksa, o zaman benzer şekilde istek ya da arzuların etkisinden başka bir şey olarak ortaya çıkmamalıdır.

Hobbes yine de bir türden irade mefhumuna –karar verme ve niyet oluşturmaya– onay verdiğini iddia ediyordu. Ancak aslında bu mefhumdan geriye pek bir şey kalıp kalmadığı açık

değildir. Hobbes'un normalde anladığımız şekliyle kararlara gerçekten inanıp inanmadığı belli değildir. Hobbes için, kararlar ve niyetler arzu biçimlerinden daha fazlası değildir. Bir şeyi yapmaya karar vermek ya da bir niyet oluşturmak, onu yapmak için çok güçlü bir arzunun galebe çalmasından başka bir şey değildir; başka türlü davranmak için sahip olabileceğimiz her türlü karşıt motivasyonu geçersiz kılacak kadar güçlü ve bizim tam olarak arzu edildiği gibi davranmamızı belirleyen bir arzudur bu. Elinizi kaldırmaya karar vermek, sadece elinizi kaldırmak için çok güçlü bir arzunun –gerçekten elinizi kaldırmanızı sağlayacak kadar güçlü bir arzunun– galebe çalmasındır. Bu da iradenin özel bir şey olmadığı anlamına gelir. İrade yalnızca sıradan bir arzu ya da iştah kapasitesidir. Köpekbalıklarının da iştahları ve istekleri olduğuna göre, onların da bizim kadar iradeleri vardır. Hobbes'un görüşüne göre, kararlar hakkında özgür hiçbir şey yoktur ya da öz-belirlenmiş hiçbir şey yoktur, düşük seviyedeki istekler ya da arzular hakkında özgür ya da öz-belirlenmiş hiçbir şey olmadığı gibi. Bir karar almak, bir dürtü hissetmekten daha fazla bilinçli bir eylem –yani özgürce yapabileceğimiz, üzerinde doğrudan kontrol sahibi olduğumuz bir şey– değildir.

O halde eylem, Hobbes tarafından *istemli* olan eylemle –el kaldırmak ya da karşıya geçmek gibi, yapmaya karar verdiğimiz veya yapmayı istediğimiz için gerçekleştirdiğimiz eylemlerle– sınırlandırılmıştır. Aslında Hobbes, eylemi açıkça “istemli olarak yapılan şey” olarak tanımlar.<sup>9</sup> Hobbes'a göre,

9 Hobbes, irade özgürlüğüyle eylem özgürlüğünü ayırarak eylem teorisinde ve özgürlük tartışmalarında yeni bir felsefi hattın öncüsü olmuştur. Hobbes'a göre her istediğini yapma eğilimine sahip bir yeti söz konusudur. Bu, şu anlama gelir: İrade özgürlüğü yoktur ama insan mevcut pek çok eylem seçeneği arasından istediğini, arzularının yönlendirmesiyle yapar. Dolayısıyla Hobbes'taki isteme kavramını bu çerçevede düşünmek daha doğru olacaktır: pek çok eylem seçeneği arasından istediğini yapmak. Tam

maksatlı ya da kasıtlı bir eylemde bulunmak, elini kaldırmak gibi bir şeyi yapmaya karar vermiş olarak yapmaktan –ya da (Hobbes için aynı anlama gelen) bir şeyi yapmak için öncel bir arzu ya da isteğin bir şeyin yapılmasına neden olmasından– daha fazlası değildir.

Eylemin, istemli olarak yaptığımız şeyle ya da öncel bir arzu veya karar temelinde yaptığımız şeyle bu şekilde özdeşleştirilmesinin temel bir sonucu vardır. Bu Hobbes’a, kendisinin varsaydığı gibi, kararların neden asla enine boyuna düşünülmüş ya da maksatlı eylemler olamayacağını açıklama izni verir.

Hobbes’un gözlemlediği gibi, kararların kendileri istemli bir şekilde aldığımız şeyler değildir. Örneğin elimi kaldırma kararım, elimi kaldırmaya karar verdiğim öncel bir karar te-

---

da bu yüzden, eylemin kendisi istemli olabilirken, kararlar istemli olamaz. Bu teorinin uzantısı olarak düşünür, özgürlük kavramını engellerin ortadan kaldırılması olarak tarif eder. Suyu tutan bir kap hayal edelim. Kapın kırılmasıyla birlikte su da özgürlüğüne kavuşur. İşte özgürlük, engellerin olmama halidir.

Hobbes’un irade özgürlüğüne sıcak bakmamasının ya da irade özgürlüğü tartışmasını kendi felsefi pozisyonu bakımından gündeme getirmemesinin iki temel sebebi olduğu söylenebilir. İlk olarak, Hobbes deneyci bir filozoftur ve bu sebeple metafizik bir felsefi alanın parçası olarak değerlendirilebilecek irade özgürlüğü kavramını savunamaz. Eş deyişle, metafizik anlamda bir irade özgürlüğünün var olabileceğini ileri sürmek kendi felsefi belirlemesiyle uyumlu olmayacak bir pozisyona savrulmasına yol açar. İkinci olarak ise –ki düşünürün bu itirazı, elinizdeki kitabın bütünlüğü bakımından çok daha önemlidir– Hobbes irade özgürlüğü tartışmasını, teolojik analizin bir devamı olarak görür. Çünkü ortaçağ düşüncesinde, özellikle Hıristiyan düşüncesinde yapılagelen en önemli tartışmalardan biri Tanrı’nın varlığı ve özellikleriyle insanın özgür iradesinin nasıl bir arada olabileceği tartışmasıdır. Hobbes bu tartışmadan uzak durarak felsefeyi ortaçağ kalıplarından temizleyeceğine inanır. Hobbes’a göre irade özgürlüğü herkesi Tanrı’nın kulu olarak gören eşitlikçi bir teolojik tutumu da beraberinde getirmektedir. Bu sebeple düşünür mekanik materyalist yaklaşımı bağlamında eylem özgürlüğü tartışmasına yoğunlaşır. (Çev.)

melinde aldığım bir şey değildir. Tıpkı Hobbes'un ifade ettiği gibi, modern karar verme (*deciding*) terimimiz yerine 17. yüzyıldaki isteme<sup>10</sup> (*willing*) terimini kullanarak şuraya varırız:

Bu özgürlüğü, yani eğer istersem yapabilirim özgürlüğünü kabul ediyorum, fakat istersem isteyebilirim demenin saçma olacağını düşünüyorum.

Hobbes, en azından bir noktada kesinlikle haklıydı. Eylem kararları istemli değildir. Bu kararlar, doğrudan istemeye tabi değildir. Sadece önceki kararlar veya bir biçimde karar verme arzuları temelinde alınamazlar. Örneğin, tam olarak beş dakika sonra elimi kaldırma kararı alacağıma –ve beş dakika sonra, belirlenen saatte, kararlaştırılan kararı alacağımı ve sadece bu kararı alacağıma dair verdiğim daha önceki karar temelinde bunu istemli olarak alacağımı akla uygun şekilde bekleyeceğime– karar veremem.

Bu da kararların, onları gerçekten istemli olarak yapabileceğimiz şeylerden –öncel bir karar ya da onu yapma arzusu temelinde sahiden yapabileceğimiz şeylerden– ayıran bir başka özelliğiyle bağlantılıdır. Kararlar doğrudan istemeye tabi olmadıkları gibi, doğrudan buyruğa da tabi değildirler. Elinizi kaldırma kararı gibi belirli bir kararı almanızı akla uygun bir şekilde size buyuramam ve ardından buyrulan kararı tam olarak buyrulduğu gibi ve sadece buyruğuma itaat etmek için almanızı bekleyemem. Örneğin, size şu şekilde emir verdiğimi varsayalım: “Beş dakika içinde yarın elinizi kaldırmaya karar verin ve sonra, aradan bir dakika geçince bu kararınız-

10 Buradaki isteme kavramını Hobbes'un bir önceki dipnotta açıklamaya çalıştığım özgürlük anlayışıyla birlikte düşünmekte fayda var: Pek çok eylem seçeneği arasından birini seçmek, ama bunu özgür irade mefhumu olmaksızın, kişideki arzuların ya da isteklerin neden olmasıyla yapmak. (Çev.)

dan vazgeçin ve bunun yerine yarın elinizi kaldırmamaya karar verin. Sonra, bir dakika daha geçtikten sonra, bu kararınızdan da vazgeçin.”

Emrimi hayretler içinde karşılayacağınızdan eminim. Bu emri yerine getirmek konusunda son derece duyarsız oldunuz. Kararlar, yalnızca alınmaları yönündeki emirlere itaat etmek için alınabilecek şeyler değildir. Kararların akla uygun bir şekilde buyurulamayacağı gerçeği, kararların istemli olarak alınamayacağı gerçeğiyle açıkça bağlantılıdır. Çünkü eğer kararlar istemli olarak, öncel bir karar temelinde alınabilseydi, o zaman sadece benim karar emirlerime itaat etmek için de pekâlâ karar alabilirdiniz. Sadece size almanızı emrettiğim kararları almaya karar vermeniz gerekirdi ve sonra karar emirlerime itaat etmek kolay olurdu. Size belirli bir karar almanızı emretseydim, örneğin elinizi kaldırmanızı emretseydim, bu kararı istemli olarak, o kararı alma kararı temelinde ve emrimi yerine getirmenin bir aracı olarak alırdınız.

Kararların neden akla uygun bir şekilde buyurulamayacağı çok açıktır. Eğer elinizi kaldırmaya karar vermenizi istiyorsam, size sadece “Elinizi kaldırmaya karar verin!” diye emir veremem. Elinizi kaldırmaya karar vermenizi sağlamak için bir şekilde sizi, karar verdiğiniz gibi davranmanın, elinizi kaldırmanın iyi bir fikir olacağına ikna etmem gerekir. Elinizi kaldırmanız için size bir neden vermeliyim. Bir şekilde size, elinizi kaldırmanın faydaları olacağını göstermeli ya da bunu size açık kılmalıyım.

Bunu yapmanın bir yolu, elbette, elinizi kaldırmanın faydaları olacağını doğru ve hatta apaçık şekilde doğru bir hale getirmektir. Örneğin, elinizi kaldırmanız karşılığında size bir ödül sunabilirim. Bu, elinizi kaldırmaya karar vermenizi sağlayabilir. Ya da bunu yapmak için gerekli otoriteye sahipsem, basitçe size bir emir verebilirim. Elinizi kaldırmaya karar ver-

meniz için bir emir değil, kararlaştırdığınız gibi davranmanız ve gerçekten elinizi kaldırmanız için size bir sebep verecek bir emir. Size basitçe elinizi kaldırmanızı emredebilirim. Bu emir göz önüne alındığında, elinizi kaldırmanızın olası bir yararı, kaldırmanız için bir sebep olacaktır; yani bunu yaparak benim otoriteme itaat edeceksiniz. Size elinizi kaldırmanız için bu sebebi vererek, yine elinizi kaldırmaya karar vermenizi sağlayabilirim.

O halde kişiyi belirli bir karar almaya, belirli bir eylem üzerine karar vermeye iten şey, bu kararı almaya yönelik herhangi bir emir ya da kişinin bu kararı almak için önceden verdiği herhangi bir karar değil, kararlaştırılan şekilde hareket etmek için bir sebep, karar verilen eylemle ilgili iyi ya da arzu edilir bir şeydir. Kişiyi elini kaldırmaya karar vermeye iten şey, karar vermeye ilişkin bir emir ya da kişinin kendi adına bu yönde bir karar vermesi üzerine herhangi bir karar değil, oldukça farklı bir şeydir: iyi ya da arzu edilen bir şey, kararı almanın kendisiyle ilgili değil, hakkında karar verilen eylemin gerçekleştirilmesiyle ilgili, kişinin gerçekten elini kaldırmasıyla ilgili bir şey.

Dolayısıyla Hobbes, kararların istem-dışılığı konusunda oldukça haklıydı. Belirli bir eylem kararını, sırf bu kararı almaya karar verdik diye, kendi istemimizle alamayız. İstemli olarak yapabileceğimiz karar vermeyeyle bağlantılı başka bir şey olduğu gerçeği, bizi bunu takdir etmekten alıkoymamalıdır. Bu, belirli bir eylem kararı almak değil, bununla çok kolay karıştırılabilen ama yine de önemli ölçüde farklı olan bir şeydir; yani bu ya da başka şekilde mi yapacağım konusunda karar kılmak için düşünüp taşınmak ya da kafa yormaktır<sup>11</sup>.

11 Yazar burada *making up our mind* ifadesini kullanıyor ve bunu *taking a decision* ifadesinden özenle ayırmaya çalışıyor. Yazarın bu zor savunusunda ilk ifade belirli bir konuda karar kılmak için o konuyla ilgili seçenekler üzerine



Elimi kaldırıp kaldırmayacağım hakkında, bunu mu yoksa şunu mu yapacağım konusunda karar kılmak için düşünüp taşınmaya pekâlâ beş dakika içinde karar verebilirim ve sonra beş dakika içinde, daha önceki kararım temelinde düşünüp taşınarak bir şeyde karar kılabilirim. O halde, bir kişinin öyle ya da böyle yapacağı şey üzerinde karar kılmak için düşünüp taşınması, öncel bir karar temelinde istemli olarak yapılabilecek bir şeydir. Ancak bu, belirli bir kararın alınmasının da istemli olabileceğini göstermez. Ne de olsa karar kılmak için düşünüp taşınmak bir süreçtir. Başlangıçta seçenekleri enine boyuna düşünmeyi ya da en azından ciddi bir şekilde dikkate almayı içerir ki bu, herhangi bir belirli kararı almaya hazırlık olarak yapılan bir şeydir. Bu, istemli olarak yapılabilecek bir şeydir. Ancak daha sonra hangi karara vardığım istemli bir mesele değildir. Eğer karar kılmak için düşünüp taşındığımda elimi indirmek yerine kaldırmaya karar verirsem, bu, daha önce verdiğim bir karara dayanarak yapabileceğim bir şey değildir. Karar vermek için düşünüp taşınarak karar kılmaya önceden karar verebilirim; ancak *nasıl* düşünüp taşınarak karar kılacağıma önceden etkin bir şekilde karar veremem. Şunun yerine bunu yapmaya karar vermek, tıpkı Hobbes'un varsaydığı gibi, tamamen istem-dışı bir şeydir. Şunu yapmak yerine bunu yapmaya karar vermek, diğerine değil de bu şekilde karar vermeye yönelik daha öncel bir karar temelinde değil, o anda gördüğüm seçeneklere karşılık olarak –gerçek ya da görünürdeki potansiyel faydalarına karşılık olarak– yaptığım bir şeydir.

---

düşünme sürecine işaret ederken, ikincisi süreçten ziyade bir durağanlığı, bir bitmişliği temsil ediyor. Yazara göre ilki istemliyken, ikincisi istemli değildir. Hobbes da kararların istem-dışılığını ileri sürerken ilkinin değil, ikincisini kastetmektedir, çoğunlukla kararların da istemli olduğunun savunulmasının sebebi, yazara göre bu ayrımın gözden kaçırılmasıdır. (Çev.) Bu ve bir sonraki paragraftaki kavramın Türkçe karşılığıyla ilgili önerisi için Levent Kavas'a teşekkür ederim.

Hobbes'un maksatlı eylemin yeni tanımıyla, onu yapmaya yönelik bir karar ya da arzu temelinde, istemli olarak yaptığımız şey olarak tanımlamasıyla birlikte, karar vermenin istem-dışılığı'nın bariz bir sonucu vardır. Şunu yapmaktansa bunu yapmaya, elimi indirmektense kaldırmaya karar vermem, artık benim enine boyuna düşünerek ya da maksatlı yaptığım bir şey olamaz. İstem-dışı olduğu için, şunu yapmak yerine bunu yapmaya karar vermem, maksatlı olarak yaptığım bir şey değil, başıma gelen bir şey olacaktır. İstem-dışı oldukları için, kararların kendileri enine boyuna düşünülmüş eylemler olamaz. Dolayısıyla, iradeye dayalı teorinin maksatlı eylemin birincil biçimi olarak kabul ettiği şeyi –şunu yapmak yerine bunu yapma kararının alınması– Hobbes hiçbir biçimde bir eylem olarak kabul etmez. Bu eğer bir eylem değilse, enine boyuna düşünülmüş ya da maksatlı olarak yapılan bir şey değilse, bunu yapmak yerine şunu yapmaya karar vermek de özgürce yaptığımız bir şey olamaz. Artık herhangi bir irade özgürlüğü söz konusu olamaz. Hangi eylemleri gerçekleştirmeye karar vereceğimiz artık bize bağlı olamaz.

Aslında Hobbes iradeye dayalı geleneksel eylem teorisinin tamamen bağdaşmaz olduğunu düşünüyordu. Geleneksel teori, el kaldırmayı maksatlı bir eylem yapan şeyin ne olduğunu, elin kalkmasının onu kaldırma kararının istemli bir etkisi olduğu olgusuna başvurarak açıklar. Ancak, ne yazık ki geleneksel teorinin, bu öncel kararın alınmasını da kişinin maksatlı eylemi yapan şeyin ne olduğu hakkında söyleyecek çok ikna edici bir şeyi yok gibi görünmektedir. Hobbes'un görebildiği kadarıyla eldeki tek hikâye, el kaldırmayla ilgili olarak çoktandır anlatılan hikâyeye aynıydı. Bu, istemliliğe, bir şeyin onu yapma kararının bir sonucu olması durumuna hitap eden bir hikâyedir. Ancak Hobbes'a göre bu, kararların kendilerinin nasıl eylemler olduğunu

açıklamak için anlatabileceğimiz bir hikâye değildir. Bunun nedeni de tam olarak kararların istemli (iradi) olmamasıdır. Elinizi kaldırma kararını, bu yönde bir karar vermiş olmanız temelinde alamazsınız.

Şimdi Hobbes'un iradeye dayalı teorilerin yerine geçmesi için tasarladığı insan eylemi teorisinin, onlardan ne kadar farklı olduğunu görebiliriz. Hobbes'un teorisinde, kararlaştırıldığı gibi eylemek –sonuçların istemli üretimi– ikincil bir eylem biçimi, yani birincil bir eylem olan yapmaya karar verme eylemi aracılığıyla gerçekleştirdiğimiz bir eylem değildir; var olan tek eylem biçimidir. Elimi istemli olarak kaldırdığımda, gerçekleştirdiğim tek eylem bu istemli eylemdir: elimi kaldırmak. Elimi kaldırmadan önceki kararım hiçbir şekilde bir eylem değildir. Bu karar benim kontrolüm dışında ortaya çıkan ve daha sonra elimi kaldırmama neden olarak beni eyleme iten güçlü bir arzudan başka bir şey değildir.

Dolayısıyla, insan eyleminin iradeye dayalı teorisi, yani eylemi öncelikle irade özgürlüğünün bir uygulaması olarak gören bir teori, yerini oldukça farklı, Hobbesçu bir resme bırakmaktadır. İnsan eylemi yalnızca isteklerimiz tarafından harekete geçirilmemizdir. Bu da, insan özgürlüğüne bakış açısını kökten değiştirmektedir.

Hobbes için insan özgürlüğü artık bir irade ya da hedef benimseme özgürlüğü olarak uygulanmamaktadır. Akla da bağlı değildir. Hobbesçu özgürlük, sahip olabileceğimiz her türlü arzunun tatmin edilmesinin önünde hiçbir engel olmaması durumundan daha fazlası değildir. Eylemlerimizin arzularımız tarafından nedensel olarak önceden belirlenebiliyor olması, yani bize gelen ve bizim elimizde olmayan arzular tarafından belirlenebiliyor olması özgürlüğümüzden bir şey eksiltmez. Özgürlük için önemli olan tek şey, bir arzuya sahip olduğunda onun tatmin edilmesi yolunda engel oluştura-

bilecek hiçbir şeyin olmamasıdır. Özgürlük, engellenmemiş bir istemeden başka bir şey değildir; engellenmemiş isteme elbette Hobbes tarafından engellenmemiş arzudan başka bir şey olarak anlaşılmamaktadır:

ÖZGÜR BİR İNSAN *istediği şeyi yapması engellenmemiş olan insandır.* Özgür irade sözünün kullanımından, iradenin, arzunun veya eğilimin özgürlüğü değil, kişinin özgürlüğü anlaşılır, şu anlamda ki o kişi, yapmak istediği, arzu ettiği ya da eğiliminde olduğu şeyi yaparken bir engelle karşılaşmaz.

Bu şekilde anlaşılan özgürlük, nedensel belirlenimcilikle açıkça uyumludur. Hobbes'un özgürlük teorisi apaçık şekilde uyumcudur. Her eylemimizin, kaderin bize dayattığı arzular tarafından nedensel olarak önceden belirlenerek ortaya çıktığını varsayalım. Hobbes'a göre yine de özgür olabiliriz. Kader bizi bunu yapmaya yönlendirdiğinde, bir şeyi tam olarak istediğimiz şekilde yapmaktan bizi alıkoyacak hiçbir şey olmadığı sürece hâlâ özgür olabiliriz. Hobbesçu özgürlüğü ortadan kaldıran nedensel belirlenimcilik değil, kilitli hücre kapıları, halatlar ve zincirler gibi bizi istediğimizi yapmaktan alıkoyan kısıtlamalardır.

Dahası, özgürlük artık insanlarla sınırlı değildir. Hobbesçu anlamda özgürlük, köpekbalıkları gibi daha aşağı düzeyde hayvanlarla da pekâlâ paylaşabileceğimiz bir şeydir. Bir köpekbalığı da istediğini yapmak ya da elde etmek için engellenmemiş bir kapasiteye sahip olabilir. İstedikini yapmak için engellenmemiş bir kapasite; işte tüm özgürlüğün geldiği tek yer burasıdır. Hobbes yalnızca bir uyumcu olmakla kalmaz, aynı zamanda onun Uyumculuğu, özgürlüğü hem insanlar hem de daha aşağı düzeydeki hayvanlar için ortak olan, bütünüyle doğal bir fenomen haline getirir.

Hobbes'un özgürlük teorisi çok çarpıcıdır. Bu teorinin insan özgürlüğüne daha önce düşünülenlerden çok daha az yer ayırdığı görülmektedir. Gerçekten de bazıları insan özgürlüğünün ortadan kalkmış gibi görüldüğünü söyleyebilir. Bunun yerine uzuvları, arzular tarafından, yani fiilen ona uygulanan güçler, kontrolü dışında kalan güçler tarafından harekete geçirilen bir kuklanın özgürlüğüne sahibiz. Özgür irade sorununun İngilizce dilinde yapılan felsefe dâhilinde, daha sonraki dönemlerde büyük bir kısmı, özgürlüğün bu acımasız minimalist resmine karşı bir dizi tepki olmuştur.

Aslında Hobbes modern özgür irade sorununun mucidi olarak görülebilir. Ortaçağda, Hobbes'tan önce, özgür irade sorunu merkezi olarak insan özgürlüğünün hem insan rasyonalitesiyle hem de her şeyi bilen ve kadir-i mutlak hâkim bir Tanrı'nın bilgisi ve eylemiyle ne şekilde ilişkili olduğuna dair bir sorundu. Temel sorular şunlardır: Akıl kapasitesi insanları nasıl özgür kılar? İnsan özgürlüğü, Tanrı'nın kadir-i mutlak takdiriyle evren üzerindeki kontrolü ve nasıl davranacağımızı önceden bilmesi ile nasıl tutarlıdır? Hobbes'tan sonra, özgür irade sorunu tümüyle yeni bir tür sorun; insan özgürlüğünün doğalcı bir dünya resmiyle nasıl uyumlu kılınacağıyla ilgili bir sorun haline gelir. Tartışılan soru giderek şu hali alır: Eğer insanlar tamamen maddi bir neden-sonuç dünyasının parçaları olarak var oluyorsa, insan özgürlüğü nasıl mümkün olabilir?

## **Hobbes ve sağduyu**

Hobbes'un görüşleri, pek çok filozofu ikna etmiştir. Bu filozoflar, Hobbesçu özgürlüğün, engellenmemiş bir istemlilik kapasitesinin, istediğimiz gibi eyleme kapasitesinin, var olabilecek tek özgürlük olduğu konusunda hemfikirdir. Bunun ötesindeki özgürlük fikirleri tamamen fazlalıktır. Özgürlüğün

özel bir akıl kapasitesine bağlı olabileceği ya da eylemlerimizin önceden belirlenmemiş olmasına dayanabileceği yalnızca bir fantezidir.

Hobbes'un, özgürlüğün ne olabileceğine dair çizdiği resim, onun eylem teorisini kabul ettiğinizde yeterince makul görünür. Hobbes eylemi istemlilikle, istediğimiz şeyi yapmak istediğimiz için yapmakla özdeşleştirir. Hobbes'un, eylediğimizde devam ettiğine inandığı tek şey esasen budur: kendi arzularımız tarafından harekete geçirilmemiz. Öyleyse özgürlük, eylemimizde uyguladığımız öz-belirlenimden, istemlilikten başka ne olabilir?

Hobbes'a göre, eylemde bulunmak basitçe bir şeyi yapmayı istemek temelinde yapmaktır ve kendi failliğimizi de bu şekilde deneyimleriz. Çocuk, yerde duran topu almak ister ve tam da yapmak istediği gibi topu yerden almayı başardığını görür. İsteddiği şeyi yapmayı başaran çocuk, deyim yerindeyse, ilk başarılı öz-belirlenim deneyimini yaşamıştır. Ancak daha sonra, bu istediğimiz gibi eylemde bulunabilme deneyimi üzerine düşünerek, öz-belirlenimin ne olduğuna dair hakiki bir anlayış ve bilgi ediniriz. Ya da Hobbesçular bunu iddia ederler. Bunun da bariz bir sonucu vardır. Eğer Hobbes eylem konusunda haklıysa, eylemlerimizde her daim deneyimlediğimiz tek öz-belirlenim bir tür istemlilik-tir; yani istediğimiz şeyi yapmak istediğimiz için yapmak. Bu da, bundan fazlası olarak özgürlük fikirlerinin gerçekte deneyimlediklerimiz tarafından pek de desteklenmediği anlamına gelir.

Ne var ki, açık olmak gerekirse, alışlageldik görüş çok açık bir biçimde sözde fantezinin tarafındadır ve Hobbes'a kesin olarak karşıdır. Normalde anlaşıldığı şekliyle, özgürlük kesinlikle istediğimiz gibi eyleme kapasitesinden daha fazlasını içerir.

Unutmayalım ki Hobbesçu özgürlük, engellenmemiş arzudan başka bir şey değildir. Hobbes’a göre özgürlüğümüzü ortadan kaldıracabilecek tek şey, arzularımızın tatmin edilmesinin önündeki bir engelden fazlası değildir. Özgürlüğümüz, arzularımızın kendisi tarafından asla elimizden alınamaz. Ancak sağduyu, özgürlüğü oldukça farklı ele alır. Özgürlüğü, sadece arzularımızın önündeki engeller tarafından değil, aynı zamanda arzularımızın kendileri tarafından da kusursuzca elimizden alınabilecek bir şey olarak görür. Örneğin, uyuşturucu bağımlılarını düşünün. Uyuşturucu bağımlısı, kilitli hücre kapıları ya da zincirler gibi arzu tatmininin önündeki engeller tarafından değil, kendi arzuları tarafından hapsedilmiş bir kişidir. Bir uyuşturucu bağımlısı, o uyuşturucuyu almama özgürlüğünden yoksundur. Uyuşturucu alma özgürlüğünden yoksundur çünkü onu harekete geçmeye zorlayan herhangi bir dışsal kısıtlama değil, kendi uyuşturucu alma arzusudur. Bağımlı tam da arzu ettiği gibi hareket etmektedir. Ancak arzu ettiği gibi hareket etmesinin önünde herhangi bir engel olmamasına rağmen, yine de özgürce hareket etmemektedir. Başka türlü hareket etmekte özgür değildir. Bu özgürlüğü elinden alan tam da kendi arzularıdır.

Bağımlılık örneğimiz, doğal olarak özgür olmayı –nasıl eyleyeceğimiz üzerinde sahici bir kontrole sahip olmayı– sadece istediğimizi yapmaktan oldukça farklı bir şey olarak gördüğümüzü göstermektedir. İşte bu yüzden, arzuları olan ve çoğu zaman bu arzuları gerçekleştirebilen köpekbalıklarının da bizim gibi eylemlerini kontrol edebildiklerini memnuniyetle inkâr edebiliyoruz.

Alışlageldik görüş de bilhassa iradenin özgürlüğüne inanır. İrade ve onun özgürlüğü hakkında normalde neye inandığımız yeterince açıktır. İradeye dayalı geleneksel insan eylemi teorisinin ima ettiği şey tam olarak budur. Nasıl davranmaya karar ve-

receğimiz bize bağlıdır. Karar verdiğimiz şeyi özgürce yapmak bizim elimizdedir. Dahası, eylem özgürlüğümüz büyük ölçüde bu karar özgürlüğüne bağlıdır. Sadece nasıl eyleyeceğimize karar verebildiğimiz ve neye karar vereceğimiz bize bağlı olduğu ya da bizim kontrolümüzde olduğu için eylemlerimiz üzerinde herhangi bir kontrole sahibiz. Sıradan sezgi, eylem özgürlüğümüzü çok açık bir şekilde irade özgürlüğüne dayandırır. Bağımlının yoksun olduğu şey de işte bu irade özgürlüğüdür.

Normalde bağımlılarda özgürlüğün eksik olduğunu düşünürüz çünkü bir bağımlının istemli eylemleri kendi özgür kararları –kendi özgür iradesi– tarafından belirlenmez. Bağımlının istemli eylemleri ve bunları önceleyen tüm kararları bunun yerine arzuları, doğrudan kontrolü dışındaki motivasyonlar tarafından belirlenmektedir. Sıradan sezgi söz konusu olduğunda, arzular kararlardan oldukça farklıdır. Kararlardan farklı olarak, arzular pasif olaylardır, doğrudan kendi yapmamız olmaksızın maruz kaldığımız şeylerdir. Bu durumda arzular özgürlüğümüzün kaynağı değil, ona yönelik tehditler haline gelir.

Hobbes ve onu izleyen düşünce geleneği bizlere çok net ama bir o kadar da sade bir dünya görüşü sunar; bütünlüğü içinde sağduyuya oldukça yabancı gelebilecek ancak birçok filozofun hâlâ varsaydığı bir görüştür bu. Dünya, maddi nesneler yığınının başka bir şey değildir. Tarihi de bu nesnelerdeki hareket ya da değişimi içeren bir dizi olaydan ibarettir. Bu olaylar ya nedensel olarak belirlenmiş olacaktır ya da olaylar nedensel olarak belirlenmemişse, o halde tam da bu vesileyle, bir dereceye kadar rastlantısal olacaktır. Eylemler de bu tarz olayların bir başka türüdür. Bir eylemin meydana gelmesi için basitçe, bizimle hiçbir ilgisi olmayan önceki olayların –pasif arzuların– bizi harekete geçirmesi gerekir. Veyahut eylemimizin önceki arzular tarafından nedensel olarak



ön-belirleniminin yokluğunda, rastlantısallıktan başka bir şeye yer yoktur. Elbette, bu dünya resminde bizim sıradan liberteryan özgürlük anlayışımıza yer yoktur. Özgürlüğün nedensel olarak belirlenmemiş bir irade aracılığıyla uygulanan bir şey ya da kendi arzularımızla ortadan kaldırılabilir bir şey olmasına yer yoktur.

18. yüzyılda Alman filozof Immanuel Kant, Hobbesçu dünya resmine benzer bir şeyi, onu deneyimlediğimiz –bize görüldüğü– şekliyle dünyanın tasviri olan bir resmi kabul etti. Deneyimlediğimiz şekliyle dünya gerçekten de nedensel olarak belirlenmiş olayların dünyasıdır. Deneyimlediğimiz haliyle eylem, iştahların ya da arzuların neden olduğu istemli hareketlerden başka bir şey değildir. Başka hiçbir şeyin deneyimine sahip olmadığımız için, yalnızca bu Hobbesçu dünyanın teorik bilgisi ve anlayışına sahibiz.

Ancak Kant, özgürlük konusunda Hobbes'la ayrışmaktaydı. Kant'a göre, bu deneyimlenen dünya, özgürlük olarak kabul edilebilecek herhangi bir şey sağlamak için yeterli değildi. Çünkü Kant özgürlüğe hâlâ irade özgürlüğü –esasen liberteryan terimlerle tasavvur ettiği bir özgürlük– olarak inanıyordu. Kant için bu liberteryan özgürlük hâlâ mümkündü. Çünkü nedensel olarak belirlenmiş Hobbes dünyası, deneyimlediğimiz şekliyle dünya, gerçeğin tamamı değildi. Deneyimlediğimiz dünya, kendi içinde olduğu gibi bir dünya değildir. Deneyim dünyası bize özgürlüğümüzü açıklayabilir. Ancak özgürlüğümüz yine de gerçektir, deneyimden ayrı olarak kendinde olduğu gibi dünyanın bir özelliği olarak görünüşlerin ötesinde var olan bir şeydir. Dolayısıyla özgürlüğümüz inanmak zorunda olduğumuz ve hakkıyla inanabileceğimiz bir şey olarak kalır.<sup>12</sup> Ancak özgürlük yine

---

12 Immanuel Kant'a göre özgürlük saf akılda işlendiği türden bir bilginin konusu olamaz. Kant, özgür iradeye sahip olduğumuzu asla teorik bir

de doğrudan deneyim sahibi olamayacağımız ve hiçbir deneyime dayalı bilgi ya da anlayışa sahip olamayacağımız bir şeydir.

Acaba Kant çok mu kolay vazgeçmişti? Eğer liberteryan bir özgürlüğe sahip olduğumuza inanıyorsak, belki de bu inancın gerçekten de deneyime dayandığı en sonunda ortaya çıkabilir. Belki de ve Kant'ın sandığının aksine, özgür kararlar –kendi aldığımız ve üzerinde doğrudan kontrol sahibi olduğumuz kararlar– alma kapasitemizi bize gösteren şey kendi deneyimimizdir. Bu durumda Hobbes dünyası dogmatik bir fanteziden, dünya hakkında doğrudan deneyimlediğimiz şeylerin çoğunu insafsızca dışarıda bırakan hayali bir yaratımdan başka bir şey olmayabilir. Bu kitapta er geç bunu tartışacağım.

## **İstemlilik içermeyen özgürlük**

Gördük ki, Hobbes kararların istemli olduğunu reddetmektedir. Sadece bu kararları almak üzere, önceden alınmış kararlara dayanarak, irademizle hareket etmek için belirli kararlar alamayız. Kararlar istemli olmadığı için, Hobbes kararların özgür olduğunu da reddetmiştir. Hangi belirli kararlara varacağımıza karar veremediğimiz için, neye karar vereceğimizi de kontrol edemeyiz. Hobbes'a göre özgürlük istemlilikten öteye gidemez. Eğer bir şey istemli olarak, o şeyi yapmaya yönelik önceden verilmiş bir karar ya da arzu temelinde yapılamıyorsa, bizim kontrolümüz dışında olmalıdır. Bunu yapıp yapmamak bize bağlı olamaz.

---

kesinlikle ortaya koyamayacağımızı ve bu iddianın yanlışlığının da kanıtlanamayacağını savunmuştur. Dolayısıyla düşünüre göre, özgür olduğumuza dair pratik bir inançla hareket etmek bize kalır. Yazar kitabın sonraki bölümlerinde de Kant'ın yürüttüğü özgürlük, irade ve eylem tartışmasına bu minvalde değinmektedir. (Çev.)

Kararlara ilişkin alışıldık anlayışımız, bunların gerçekten de istemli olmadığı yönündedir. Sağduyu, belirli kararları kendi irademizle ya da karar verme temelinde alamayacağımızı kabul eder. Bununla birlikte, sağduyu karar vermenin yine de özgür olduğuna içtenlikle inanmaktadır. Hangi kararları alacağımız bize bağlıdır, dolayısıyla başka türlü karar vermekte özgürüzdür. Ne karar vereceğimiz bizim kontrolümüzdedir.

Bu da, Hobbes'un özgürlüğü istemlilikle özdeşleştirmiş olmasına karşın, bizim bu ikisini çok net bir biçimde birbirinden ayırdığımızı göstermektedir. Sağduyunun özgürlük mefhumunun, Hobbesçu geleneğin anladığı şekliyle özgürlükle hiçbir ilgisi yoktur. Sağduyunun anladığı şekliyle özgürlük, bir şeyi irademizle ya da istemli olarak, isteme (*willing*) ya da karar verme ya da istek temelinde yapma kapasitesinden oldukça farklıdır. Kendi kararlarımız gibi şeyler, bunları irademizle yapma kapasitemiz olmaksızın bize bağlı ya da kontrolümüz altında olabilir. Özgürlük ve istemlilik arasındaki bu temel sağduyu ayrımı, birçok iddia içeren bir ayrımdır. Bu iddiaları bir sonraki bölümde, filozofların özgürlük olmadan yapma ve özellikle de özgürlüksüz ahlakı anlamlandırma girişimlerini ele aldığımda incelemeye başlayacağım.

## 5. BÖLÜM

### ÖZGÜRLÜKSÜZ AHLAK?

#### **Sorumluluk ve öz-belirlenim**

Alışlageldik ahlaki düşünce, insanları yaptıkları ya da yapmadıkları şeylerden ahlaki olarak sorumlu tutar. Sağduyu, ahlaki yükümlülüğü ve ahlaki sorumluluğu kişinin eylemleri ya da ihmalleri ve bunların sonuçları bakımından ele alır. Yalnızca bir şeyleri yapma ya da yapmaktan kaçınma yükümlülüğü altında olabiliriz. Kendi yapıp etmemizden bağımsız olarak meydana gelecek şeyler için bir yükümlülük altında olamayız ya da bu türden bağımsız olaylardan sorumlu olamayız.

İşte burası, özgürlük fikrinin önem kazandığı yerdir. Neden eylemlerimizden ya da ihmallerimizden sorumlu olalım ki? Gördüğümüz üzere doğal düşünce, eylemlerimiz ve ihmallerimizin bizim sorumluluğumuzda olduğudur çünkü hangi eylemleri gerçekleştireceğimizi kendimiz belirleyebiliriz. Nasıl davrandığımız bizim hatamız olabilse de eylemimiz bizim sorumluluğumuzdur çünkü eylemimiz kendimiz için belirlediğimiz bir şeydir. Ahlaki sorumluluk

hakkındaki alışlageldik düşüncenin merkezinde öz-belirlenim fikri yer alır. Öz-belirlenim en doğal biçimde, özgürlük olarak kavranır. Eylemimiz, eğer herhangi bir şeyi kontrol ediyorsak, kontrol ettiğimiz eylemimiz olduğu ölçüde kendimiz için belirlediğimiz bir şeydir. Eylem söz konusu olduğunda sorumlu olabiliriz çünkü onu kendimiz kontrol edebiliriz.

## Özgürlük ve istemlilik

Ne var ki özgürlük, öz-belirlenimin mümkün olan tek kavranışı değildir. Pek çok filozof ahlaki sorumluluğumuzun ardında başka bir şeyin yattığına ikna olmuştur. Bu filozoflar ahlaki sorumluluğun kesinlikle nasıl davrandığımızla ilgili olduğu konusunda hemfikirdir. Bu gerçekten de hâlâ böyledir çünkü ahlaki sorumluluk, öz-belirlenim kapasitesini, yani nasıl hareket edeceğimiz dâhilinde ve hareketlerimiz aracılığıyla uyguladığımız bir kapasiteyi, kendimiz için bir şeyler belirleme kapasitesini ön varsayar. Ancak filozofların iddiası, bu öz-belirlenimin özgürlükle hiçbir ilgisi olmadığı yönündedir. Bu, tamamen farklı bir şeyle ilgilidir. Öz-belirlenim, istemlilik olarak uygulanır.

Daha önce de açıkladığım gibi, istemlilik kişinin yapmak istediği ya da yapmaya karar verdiği şeyi istediği ya da yapmaya karar verdiği için yapmasıdır. Gördüğümüz gibi Hobbes özgürlüğü istemlilik açısından tanımlamak istemiştir. Eğer kişi, bir eylemi istediği ya da dilediği gibi yapma ya da yapmama kapasitesine sahipse, o eylem üzerinde kontrol sahibidir. Ancak özgürlüğün istemlilikle bu şekilde özdeşleştirilmesinin bir hata olduğunu gördük. Çünkü kararlarımız istemli olarak alınamamasına rağmen, kararlarımız üzerinde kontrolümüz olduğunu –gerçekte yaptığımızdan başka türlü karar vermekte özgür olduğumuzu– düşün-

rüz. Kararları, sadece onları almaya karar vermiş olmamız temelinde alamayız.

Aslında, özgürlük ve istemlilik gerçekten çok farklı şeylerdir. Bu farkları bir düşünün.

Özgürlük, bir eylemin gerçekleştirilmesini o eylemden kaçınma alternatifine bağlar ve her bir alternatifin mevcut olduğunu söyler. Bir eylemin özgürlük kullanılarak gerçekleştirildiğini söylemek, o eylemi gerçekleştirmemenin de failin elinde olduğunu söylemektir. O halde özgürlük, iki yoldan birinde eşit olarak kullanılabilen tek bir kapasitedir: bir eylemi gerçekleştirmek ya da onu gerçekleştirmekten kaçınmak. Bir eylemin gerçekleşmesine ilişkin olarak bu özgürlük ya da kontrol kapasitesine sahip olmak, aynı şekilde eylemin ihmaline ilişkin olarak da bu kapasiteye sahip olmak demektir. Öte yandan, eylemin gerçekleştirilmesine nasıl neden olunduğu hakkında hiçbir şey söylenmemektedir.

İstemlilik söz konusu olduğunda ise durum tam tersidir. Bir eylemin istemli olarak gerçekleştirildiğini söylemek, eylemin nedeni hakkında epey bir şey söylemek anlamına gelir: eylem, onu yapmayı istemek (*wanting*) veya onu yapmaya karar vermek temelinde gerçekleştirilir. Öte yandan burada eylemi gerçekleştirmekten kaçınma kapasitesi hakkında hiçbir şey söylenmez. Eğer fail aynı zamanda istemli olarak kaçınma kapasitesine de sahipse, bu daha farklı ve daha başka –aynı zamanda sahip olunabilecek ya da olunamayacak– bir kapasitedir. On yedinci yüzyıl İngiliz filozofu John Locke’tan bir örnek vermek gerekirse: İstemem (*wanting*) temelinde odamda kalma kapasitesine sahip olabilirim ve bunu kullanabilirim. Odamda kalıyorum çünkü tam olarak yapmak istediğim şey bu. Ancak, benim haberim olmadan kapı kilitlenmiş de olabilir. Odadan çıkmak istesem bile bunu yapmam

mümkün olmayabilir. İstemli olarak odada kalabilirim. Ama istemli olarak odadan ayrılamam.

O halde istemlilik, özgürlüğün –verili bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirilmemenin bize bağlı olmasının– bir açıklamasını sağlamak için ancak bir failin iki farklı istemlilik kapasitesinin her ikisine de sahip olduğu kabulüne başvurularak kullanılabilir: hem eylemi istemli olarak gerçekleştirme kapasitesi hem de ayrıca daha farklı ve daha başka bir kapasite olan, istemli olarak onu gerçekleştirmekten kaçınma kapasitesi. O halde Hobbesçu terimlerle özgürlük, yalnızca basit bir istemlilik olarak değil, iki yönlü özel bir istemlilik olarak görülmelidir.

İstemlilik sadece özgürlükten farklı görünmekle kalmaz. Buna ilaveten öz-belirlenimciliği anlamının kendine özgü ve çok farklı bir yolunu sağlayacak kadar –ahlaki sorumluluğumuza temel sunan öz-belirlenimi kavramak söz konusu olduğunda özgürlüğe sahici bir alternatif olarak– farklı görünür. Hobbes, bu ikisini birbirine bağlama ve özgürlüğü istemlilik terimleriyle açıklama çabası fikrine sahip olmadan önce, istemlilik başlangıçta böyle görülüyordu. İnsan özgürlüğüne şu ya da bu sebeple inanmayan insanlar, eylemlerimize ilişkin ahlaki sorumluluğumuzu bu farklı temelde açıklamaya çalışmışlardı. Eylemlerimizin bizim sorumluluğumuzda olması gerekiyordu, başka türlü davranma özgürlüğüne sahip olduğumuz için değil, yaptığımız gibi davranarak, istemli olarak hareket ettiğimiz için. Bizler, yapmayı istediğimiz ya da yapmaya karar verdiğimiz şeyi yapıyoruz.

## **Özgürlüksüz bir ahlaki sorumluluk?**

Nihayetinde istemlilik, bir tür öz-belirlenimcilik biçimine çok benzeyen bir durum sunar. Elbette kişinin ne yapacağını

belirleyen kendi kararı ya da istemiyse, kişi kendi eylemini kendisi belirlemiştir. İstemlilik olarak bu öz-belirlenimcilik mefhumuna Reformasyon zamanında John Calvin tarafından başvurulduğunu görüyoruz. Yaptığımızdan başka türlü davranma konusunda özgür olamayabiliriz. Ancak eylemlerimiz yine de bizim sorumluluğumuzda olabilir çünkü bu eylemlerde kendi karar verdiğimiz ya da istediğimiz şeyi yapıyoruz.

16. yüzyılda yaşamış bir Protestan olarak Calvin, insan özgürlüğü konusunda kötümser bir görüşe sahipti. Calvin, Adem'in itaatsizliği ve bunun sonucunda ortaya çıkan Düşüş ve Cennet'in kaybı ile, artık ilk günahın tuzağına –ve tüm ahlaki özgürlüğün kaybolduğu o aşamaya kadar– düştüğümüzü savunmuştur. Günah işlememiz ya da yanlış yapmamız, zorunlu olarak önceden belirlenmiştir ve doğruyu yapma özgürlüğümüz hiç yoktur. Günahkârlar olarak, eylemlerimiz artık bizim kontrolümüzde değildir. Yine de doğruyu yapma özgürlüğümüzün olmadığı durumlarda bile, kaçınılmaz şekilde yanlışlarımızdan ahlaki olarak sorumlu olabiliriz çünkü yanlış yapıp etmelerimiz bir anlamda hâlâ öz-belirlenimseldir. Eylemimiz özgür olmayabilir. Ancak yine de istemli olarak, onu yapmaya yönelik sahici bir arzu ya da istemle gerçekleştirilir:

O halde bu ayrımın temel noktası, Düşüş'le bozulan insanın, istemeyerek ya da zorlamayla değil, isteyerek günah işlediği; kuvvetle zorlanarak değil, yüreğinin en istekli eğilimiyle; dışarıdan gelen bir zorlamayla değil, kendi şehvetinin yönlendirmesiyle günah işlediği olmalıdır. (s. 296) zorunluluktan günah işleyen kişi, daha az istemli olarak günah işlemiş sayılmaz. (s. 317)





5. John Calvin, yakl. 1550, Fransız Ekolü.

Günümüzde bazı filozoflar –Amerikalı filozof Harry Frankfurt bunlardan biridir– tıpkı Calvin gibi, nasıl davrandığımızla ilişkin ahlaki sorumluluğumuzu başka türlü davranma özgürlüğünden ayırmak istemektedir. Bizi ahlaki açıdan sorumlu kılan, eylemde bulunduğumuz zamanki istemlilik-tir; yani bir eylemi kasten gerçekleştirirken kendi karar verdiğimiz ya da yapmak istediğimiz şeyi yapıyor olduğumuz olgusudur. Başka türlü eylemde bulunma özgürlüğü ise konu dışıdır.

Bazı filozofların ahlaki sorumluluğumuzu neden özgürlükten ziyade istemlilik esasına dayandırmak istedikleri açıktır. İstemliliğin anlaşılması ve anlamlandırılması kolaydır. Karar verdiğimiz ya da istediğimiz gibi davranmaktan fazlasını içermez. Özgürlük ise çok daha tartışmalı bir mefhumdur. Özgürlüğü doğal olarak liberteryen terimlerle algıladığımız ölçüde, bu filozofların görüşüne göre, bunun nereye varabileceği gerçekten çok belirsizdir. Olayların ya nedensel olarak belirlendiği ya da tesadüfen olduğu –ve eylemlerimizin yaygın olarak önceki arzularımızın etkilerinden başka bir şey olmadığına varsayıldığı– bir dünyada bu şekilde tasavvur edilen bir özgürlüğe yer olup olmadığı açık değildir. Neden basitçe özgürlük kavramını bir kenara bırakmıyor ve bunun yerine eylemlerimiz için ahlaki sorumluluğumuzu istemlilik esasına dayandırmıyoruz?

Ancak neden sağduyunun özgürlükten vazgeçemeyeceğinin ve neden istemliliğin özgürlüğün yerine geçemeyeceğinin açık bir sebebi vardır. Çünkü sağduyu, yalnızca istemli olarak gerçekleştirdiğimiz eylemlerden, bunları gerçekleştirmeye karar vermiş olmamız temelinde değil, aynı zamanda eylemek için aldığımız önceki kararlarımızdan da sorumlu olduğumuza inanır. Yapmaya karar verdiğimiz şeyin, daha sonra kararlarımız temelinde yaptığımız şey kadar, kendi niyeti-

mizle yaptığımız, kendi eylemimiz ve dolayısıyla sorumluluğumuz olduğunu düşünürüz. Ancak, daha önce de gördüğümüz gibi, kararlar istemli olarak alınamaz. Karar verdiğimiz şey bizim kararımıza ya da irademize tabi değildir.

İnsanları, salt arzuladıkları şeylerden değil, gerçekten karar verdikleri ve niyet ettikleri şeylerden doğrudan sorumlu tutmamız, sağduyu ahlakının önemli bir parçasıdır. Annesinin kendisi için yaptığı onca şeye rağmen, iyiliklerine karşı kayıtsız kalan ve yalnızca kendi iyiliğini düşünen bencil Fred'in durumunu hatırlayalım. Onu, sadece annesine yardım etmediği için değil –kendi çıkarları için duyduğu endişe onu bazen sahiden de annesine yardım etmeye yönlendirebilir– bencilliği yüzünden de suçlarız. Bu bencillik, Fred'in üzerine pasif bir şekilde gelen salt bir duygu ya da itki değildir. Bu bencillik, Fred'in iradesinin –karar verme kapasitesinin– eğiliminden ibarettir. Fred'i yalnızca kendi iyiliğine karar verdiği ve buna niyet ettiği için –kendi çıkarlarının yanı sıra annesinin çıkarlarını da gözetmek gibi bir kararı asla almadığı için– suçlarız.

Bunun için Fred'i suçlayabiliriz çünkü Fred'in –niyet ettiği (amaçladığı) eylemleri gerçekleştirip gerçekleştirmediği kadar– neye karar verdiğini ve neye niyet ettiğini de kendi doğrudan yapıp etmesi olarak görürüz. Hobbes'un varsayımının aksine, irade sadece eylemlerin, istenen istemli eylemlerin bir nedeni ve tetikleyicisi değil, aynı zamanda eylem kapasitesinin kendisidir. Bu nedenle insanları benimsedikleri ya da benimsemedikleri hedef ya da amaçlardan, karar verdikleri ve niyet ettikleri (amaçladıkları) şeylerden sorumlu tutuyoruz. Özgül bir kararın alınmasının, özgül bir niyetin oluşturulmasının –ki bu, sonuçta fail tarafından belirli bir gayenin veya hedefin benimsenmesidir– failin kendisinin bilinçli ve maksatlı olarak yaptığı bir şey olabileceğini düşünürüz. Ka-

rarlarımız, bir arzu yükselmesi ya da bir gerçekleşimin ani doğuşu gibi pasif bir biçimde maruz kaldığımız şeyler değildir. Karar verdiğimiz şey, bizzat kendi maksatlı (yönelimsel) eylemimizdir.

Ne var ki kararlar istemli olarak alınamayacağından, karar verdiğimiz şeyin kendisi iradeye tabi olmadığından, bunun ahlak açısından bariz sonuçları vardır. Bu, nasıl karar verdiğimiz de dâhil olmak üzere nasıl eylediğimiz konusunda ahlaki sorumluluğu var olana bağlayan öz-belirlenimcilik türünün istemlilik olamayacağı anlamına gelir. Belki istemliliğin yerine gerçekten de özgürlük geçmelidir.



## 6. BÖLÜM

# LIBERTERYAN ÖZGÜRLÜK HAKKINDA ŞÜPHECİLİK

### **Öz-belirlenimcilik ve liberteryan özgürlük**

Öyle görünüyor ki öz-belirlenimcilik, yani nasıl hareket edeceğimizi belirleme kapasitemiz, özgürlük biçimini almaktadır. Bu özgürlük de, hangi eylemleri gerçekleştireceğimizin bize bağlı olması, yani istemlilik ile aynı şey olamaz. Çünkü kontrol edebildiğimiz eylemler vardır, ki bunları, gerçekleştirme yönünde karar verme ya da isteme temelinde, istemli olarak gerçekleştiremeyiz. Bu eylemler kendi irademizin kararlarıdır.

Peki, özgürlük mümkün müdür? Doğal özgürlük kavrayışımız uyumsuzcudur, hatta liberteryandır. Bu anlayış uyumsuzcudur, nasıl hareket edeceğimiz üzerindeki kontrolümüzün, eylemlerimizin bizim kontrolümüz dışındaki önceki olaylar tarafından nedensel olarak önceden belirlenmemiş olmasına bağlı olması bakımından uyumsuzcudur. Liberteryandır çünkü bu şekilde koşullandırılmış özgürlüğün, sahip olabileceğimiz ve gerçekte sahip olduğumuz bir özgürlük olduğuna inanılır.

Uyumculuk tarihsel olarak özgürlük ve onun oluşturduğu öz-belirlenim kapasitesi hakkında aşağıdaki görüşü benimsemiştir. Uyumculuğa göre, özgürce hareket ettiğimizde, nasıl hareket edeceğimizi kendimiz belirliyor sayılırız; ancak bunu sanki vekaleten yapıyormuşuz ya da vekilmiştik gibi belirleriz. Nasıl hareket edeceğimizi belirleyen şey aslında biz değil, bizden ayrı olan şeylerdir: sahip olduğumuz çeşitli arzular ve diğer ön motivasyonlar. Bunlar, eylemimizin nedenleri olarak kendi eylemimizi önceleyen, kendimiz yapmadığımız için kontrolümüz dışında kalan arzulardır.

Ancak liberteryanizm buna katılmamaktadır. Liberteryanizm, özgür failler olarak nasıl hareket edeceğimizi belirlediğimizde, belirlemeyi yapanın gerçekten biz olmamız gerektiğini söyler. Hareket biçimimiz üzerindeki kontrolümüzün hakiki olabilmesi için, bu kontrolün bizden kaynaklanması gerekir, kendimizden ayrı önceki nedenlerden değil. Özgür failler olarak, nasıl hareket edeceğimizin nihai belirleyicileri başka şeyler değil, kendimiz olmalıyız. O halde soru, bu bağımsız öz-belirlenim kapasitesine gerçekten sahip olup olmadığımızdır. Bu iddialı öz-belirlenim biçimi gerçekten neyi içerir?

En başta, birçok filozofun liberteryan özgürlüğün mümkün olabileceğinden şüphe duyduğunu söylemiştim. Bu filozoflar, Liberteryanların anladığı şekliyle özgürlüğün –bu öz-belirlenim kapasitesinin– ilkece imkânsız olduğunu düşünmektedirler. Neden böyle olduğunu daha önce kaba hatlarıyla görmüştük. Şimdi Liberteryanizme yönelik bu eleştirileri daha ayrıntılı olarak incelemenin zamanıdır.

## **Rastlantısallık sorunu**

Liberteryanların karşılaştığı sorunlardan biri rastlantısallık tehdidiyle ilgilidir. *Rastlantısallık* derken burada sadece

şansın işlemlerini kastediyorum. Rastlantısallık bu şekilde anlaşıldığında, çoğu insan bunun özgürlüğe karşı olduğunu varsayar. Eğer bir olay ya da süreç rastlantı ya da tamamen şans eseri geliyorsa, nasıl geliştiği üzerinde kontrol sahibi olamayız. Ancak –eleştirmenlerin iddiasına göre– liberteryan terimlerle düşünülen özgürlük, tesadüften başka bir şey olmama tehlikesini taşımaktadır. Çünkü ortada gerçek anlamda yalnızca iki alternatif vardır. Ya bir eylem nedensel olarak önceden belirlenmiş olmalıdır –ki bu durumda liberteryan eylemin gerçekten özgür olduğunu inkâr edecektir– ya da eylem nedensel olarak belirlenmemiş olduğu ölçüde, eylemin meydana gelişi basit bir şansa bağlı olmalıdır. Liberteryanizm, nedensel ön-belirlenimi yasaklayarak, sahici özgürlük olarak gördüğü şeye yer açmaya çalışmaktadır. Ancak nedensel ön-belirlenimin yokluğunda gerçekte bulduğumuz tek şey şanstır; ki bu da son kertede sahici özgürlük anlamına gelmez. Liberteryanların karşılaştığı bu soruna *rastlantısallık sorunu* diyeceğim.

Elbette bu sorun kilit bir varsayıma dayanmaktadır. Bu varsayım, tek alternatifin şunlardan biri olduğunu söyler: ya bir olayın meydana gelmesi nedensel olarak belirlenmiştir ya da meydana gelmesi salt şansa bağlıdır. Ancak liberteryan özgürlüğe olan inanç, emin adımlarla bizi üçüncü bir olasılığın varlığına bağlıyor gibi görünmektedir; buna göre ne nedensel olarak belirlenmiş ne de sadece şans eseri olan ve bu iki seçenek dışında kalan bazı olaylar olabilir, çünkü bu olaylar özgürlüğümüzün bir uygulaması olarak, bizim kontrolümüz altında meydana gelirler. Liberteryanizmi eleştirenlerin bu seçeneği sahici ve üçüncü bir olasılık olarak dışlamak istedikleri açıktır. Ancak bunun neden dışlanması gerektiği belirsizdir.

Sonuçta, bundan daha makul ne varsayılabilir ki? Bazı olaylar daha önce meydana gelen olaylar tarafından nedensel



olarak önceden belirlenmiştir ve bu nedenle bizim tarafımızdan kontrol edilmezler; her halükârda bunların gerçekleşmeleri kaçınılmazdır. Bir de tamamen şansa bağlı olan başka şeyler vardır. Salt şans eseri meydana gelen bu olaylar da bizim tarafımızdan kontrol edilmeden meydana gelmelidir. Bunlar gerçekten de hakiki rastlantısallık durumlarıdır. Ancak diğer şeyler bizim kontrolümüz altında gerçekleşmektedir; bu durumda ne nedensel olarak önceden belirlenmiş ne de rastlantısaldırlar. Bu olaylar meydana geldiğinde, tam da olaylar bizim kontrolümüz altında meydana geldiği için, sadece şans eseri olmaktan daha fazlası söz konusudur. Şeyler sadece rastgele meydana gelmemektedir. Olup olmayacakları ve ne zaman olacakları bizim kontrolümüz altındadır. Bu şekilde ortaya konduğunda, bunları birbirinden bütünüyle farklı ve eşit derecede sahici üç olasılık olarak ayırt etmekten daha doğal ne olabilir?

|                                           |                                                     |                                  |
|-------------------------------------------|-----------------------------------------------------|----------------------------------|
| Nedensel olarak<br>önceden<br>belirlenmiş | Nedensel olarak<br>belirlenmemiş                    | Nedensel olarak<br>belirlenmemiş |
|                                           | ve                                                  | ve                               |
| dolayısıyla                               | Kontrol dışı<br>(Rastlantısallık<br>veya salt şans) | Kontrollü                        |
| Kontrol dışı                              |                                                     |                                  |

Bu nedenle rastlantısallık sorununu çözmek için anlamamız gereken bir şey vardır: Neden daha en başında bu sorun böyle algılanmak durumunda kalmıştır? Bizim, neden bu kadar çok filozofun üçüncü bir olasılığın olmadığını –nedensel

ön-belirlenimin ya da salt şansa bağlı olmanın var olan tek olasılık türleri olduğunu– neredeyse kesin bir şeymiş gibi kabul ettiklerini anlamamız gerekir.

## Uygulama sorunu

Liberteryanların karşı karşıya olduğu bir başka sorun daha vardır. Liberteryan özgürlük, özgürlüğün uygulanabileceği tek yolla, bilinçli şekilde yaptığımızla, sahici ve anlaşılabilir eylemle uygulayabileceğimiz bir şey midir? Tereddüt bunun böyle olmadığı –liberteryan özgürlüğün hakiki eylem olarak kabul edilebilecek her şeyle anlaşmazlık içinde olduğu– yönündedir. Liberteryan özgürlük, yaptıklarımızı –ani kasılma ve spazmlara eşdeğer bir biçimde– kör, yönlendirilmemiş hareketten başka bir şeye indirgemiyor gibi görünmektedir. Ve özgürlük –sahici kontrol– salt kasılma ve spazmlar yoluyla uygulanabilecek bir şey değildir. Ben bu soruna *uygulama sorunu* diyeceğim. Şimdi uygulama sorununun tam olarak nasıl ortaya çıktığını açıklamama izin verin.

Unutmayalım ki özgürlük, maksatlı eylem ya da ihmal dâhilinde ve bunlar yoluyla uygulanan bir şeydir. Kendi eylemimiz de zaten böyledir: olup bitenler üzerindeki kontrolümüzü, onun içinde ve onun vasıtasıyla uyguladığımız dolayım.

Peki, eylem nedir? Bir amaç için, bir hedefe ulaşmak için yapılan şeydir. Her sahici eylemin bir amacı vardır; eylemi üzerine düşünülmüş, kasıtlı bir yapıp etme olarak anlaşılır kılan ve eylemin neden gerçekleştiğini açıklamamızı sağlayan bir şeydir. Eylemler kör refleksler değildir. Eylemler, her zaman faillerinin amaçları açısından bir dereceye kadar anlaşılabilen olaylardır. Birisi bana “Neden karşıdan karşıya geçtin?” diye sorar. Eğer karşıdan karşıya geçmek gerçekten maksatlı (yönelimsel) olarak yaptığım bir şeyse, dışsal bir kaza (bir heyelan beni karşıya götürdü) ya da kör bir refleks

(birden bacaklarım kasıldı) sonucu meydana gelen bir şey değilse, her zaman bir cevap vardır. Bu cevap, benim karşıdan karşıya geçme amacımdan kaynaklanır. Belki de yolu sadece geçmiş olmak için geçiyordumdur ya da belki de amacım, diğer taraftaki gazete bayiiine ulaşmaktır.

Gerçekten de eylem ve amaçlılık, bir şeyi sadece kendisi için bile olsa bir hedefe giden bir araç olarak yapmaktır; esasen bu ikisi aynı kapıya çıkıyor gibi görünmektedir. Tüm eylemlerin yalnızca amaçları ya da hedefleri yoktur. Amaçlılığı bulduğumuz her yerde eylemi de buluruz. Bir hedefe ulaşmak için, bir amacı gerçekleştirmek için bir şeyler yapmak, her zaman bir *yapıp etmede* bulunmaktır, bir eylemi gerçekleştiriyor olmaktadır.

Eylemimizin hedef yönü nereden gelir? Hobbesçu eylem görüşü buna basit bir yanıt verir. Uğruna hareket ettiğimiz amaçlar, önceki arzularımızdan –istemli olarak yaptığımız şekilde hareket etmemize neden olan arzulardan– gelir. Yolum karşısına geçmeyi ele alalım. Diyelim ki gazete bayiiine gitmek için yolun karşısına geçiyorum. O zaman aşağıdaki açıklama doğru olacaktır. Bacaklarım, bir kasılma yüzünden değil, tesadüfen, bir ön nedenin sonucu olarak hareket edecektir. Bu öncel neden, bir heyelan gibi dışsal bir şeyden değil, kendi arzularımdan kaynaklanacaktır. Gazete bayiiine gitmek istiyorum ve gazete bayiiine gitmek için yolun karşısına geçmem gerekiyor. İşte bu yüzden yolun karşısına geçiyorum.

O halde eylemim şans eseri ya da dışsal bir nedenden ötürü değil, yaptığım şeyle bir amaca ulaşma arzumun bir sonucu olarak ortaya çıktığı için sahici bir eylem sayılır. Eylemin hedefi ya da amacı bu tetikleyici arzunun “nesnesinden” –yani yapmayı arzuladığım şeyden– ileri gelir. Bu hikâye, eylem gerçekleştirilirken, yol benim tarafımdan sadece geçmiş olmak için geçilirken bile geçerlidir. Burada da bacakla-

rım salt şans eseri değil, bir nedenin sonucu olarak hareket edecektir. Bu neden, yine bir hedefe ulaşma arzusu olacaktır. Ancak bu durumda hedef “daha ötedeki” bir son ya da amaç olmayacaktır. Sadece yaptığım şeyi yapmak, yani yolun karşısına geçmek olacaktır. Yolun karşısına geçmek, sırf o yolu geçmiş olmak için yapmak istediğim bir şeydir.

O halde Hobbes için eylem, yalnızca önceki arzuların istemli bir etkisi olarak ortaya çıkar. Eylemler amaçlarını ve dolayısıyla da sahici kasıtlı (bilinçli) eylemler olarak kimliklerini bu önceki nedenlerden –arzulardan ve bu arzuların nesnelerinden– alırlar.

Hobbesçu teoriye göre eylem, doğası gereği bizim kontrolümüz dışındaki önceki olayların bir sonucudur. Eylemin alabileceği tek biçim budur. Bu şekilde eylemler ancak önceki arzuların –bizim yapmadığımız ve dolayısıyla kontrol edemediğimiz pasif meydana gelişler olan arzuların– etkileri sayılırlar ve eylem için gereken hedef yönünü kazanır. Bu tür nedenlerin yokluğunda hiçbir şey anlaşılabilir amaçlı bir eylem sayılamaz. Salt amaçsız bir olaydan başka bir şey olamaz. Kabul ettiğimiz üzere özgürlük, sahici kontrol, asla salt amaçsız bir olay aracılığıyla uygulanamaz.

Liberteryanizmin karşı karşıya olduğu sorun bu noktada netleşir. Liberteryanizm, özgür eylemin bizim kontrolümüz dışındaki öncel olaylar –örneğin öncel arzular– tarafından nedensel olarak belirlenemeyeceğini söyler. Ne var ki ele aldığımız Hobbesçu eylem teorisi, eylemin son noktada ancak bu türden öncel arzuların bir sonucu olması halinde bir eylem olarak sayılabileceğini söyler. Tam da bu, liberteryan özgürlüğü eylemin doğasından koparır ve bunu, son derece sorunlu bir şekilde yapar.

Özgürlük, eylem kapasitemiz aracılığıyla, nasıl hareket ettiğimiz dâhilinde ve nasıl hareket ettiğimiz aracılığıyla uygu-

lamamız gereken bir şeydir. Ancak Hobbesçu teoride, eylem kapasitemiz bir tür nedensel güçle özdeşleştirilir. Eylem kapasitemiz, arzularımızın belirli nedensel gücüyle, arzulanan şekilde hareket etmemize neden olma gücüyle özdeşleştirilir. Hobbesçu teoride eylem bu anlama gelir; istediğimiz şeyi yapmak istediğimiz için o şeyi başarmak.

Ancak bu nedensel güç aracılığıyla liberteryan özgürlüğü kullanmak bir yana, liberteryan özgürlük bu nedensel gücün aslında tehdit ettiği bir şeydir. Sonuçta, liberteryan terimlerle ifade edecek olursak, bu nedensel güç yeterince etkin bir biçimde ortaya çıkarsa –arzularımız eylemlerimizi nedensel olarak önceden belirlerse– özgür olmayız. Öncel arzuların ne yapacağımıza etki eden nedensel gücü –Hobbesçu teoriye göre eylem kapasitemizin ta kendisini oluşturan bu nedensel güç– liberteryan özgürlüğün uygulanabilmesi için sınırlandırılmalıdır.

O halde liberteryan özgürlük, eylem kapasitemiz aracılığıyla uygulanamayan bir özgürlük türü gibi görünmektedir. Liberteryan özgürlük bunun yerine, tam da bu kapasiteyle çatışır, onun tarafından tehdit edilir. Ancak bir özgürlük görüşü olarak bu saçmadır. Bizim için sahiden de mümkün olan herhangi bir özgürlük –ki bu, gerçekten sahip olabileceğimiz ve uygulayabileceğimiz bir özgürlüktür– eylem yoluyla uygulanabilir olmalıdır. Böylece uygulama sorunumuz ortaya çıkar. Liberteryanizm yalnızca özgürlüğü rastlantısallıkla karıştırmakla kalmaz. Aynı zamanda özgürlüğü, hareket biçimimiz yoluyla uygulayamayacağımız bir şey olarak geride bırakmış gibi görünür. Ancak gerçek özgürlük, keyfine varabileceğimiz herhangi bir özgürlük, nasıl hareket ettiğimiz yoluyla uygulanabilir olmalıdır.

Bu noktada bazı filozoflar gerçekte bir sorun olup olmadığını merak edebilir. Hobbes’la birlikte tüm eylemlerin, öncel

nedenlerin, arzuların etkileri olarak ortaya çıkması gerektiğini varsaymak isterler. Ancak bunu varsayarak, bir ayrım yapmamız gerektiği konusunda ısrar ederler. Eylem özgürlüğümüzü elimizden alan şey, eylemlerimizin öncel nedenselliği gibi bir şey değil, nedensel belirlenimleridir. Özgürlüğümüz yalnızca öncel nedenler tarafından değil, etkilerinin ortaya çıkması gerektiğini gerçek anlamda belirleyen –bize neden olduklarından başka türlü eyleme şansı bırakmayan– öncel nedenler tarafından ortadan kaldırılır. Ancak elbette nedensel etki, dereceli olabilir. Bazı nedenler, etkilerinin gerçekleşmesi gerektiğini ve ortaya çıkışını belirler. Bazen başka nedenler daha zayıf olabilir. Bu nedenler, etkilerinin ortaya çıkması gerektiğini belirlemeksizin, yalnızca etkilerinin ortaya çıkıp çıkmayacağını belirleyebilirler. Etkilerinin ortaya çıkmaması için bir miktar şans tanıyan nedenler olabilir.

Örneğin kanser nedeni olarak sigara içmeyi ele alalım. Belki de bazı durumlarda, bazı insanların sigara içmesi kansere yakalanmalarına neden olmaktadır. Sigara içiyorlarsa, hastalıktan kaçma şansları yoktur. Ancak bunun her zaman doğru olduğunu kesin olarak bilmiyoruz. Sigara içmenin sıklıkla kansere neden olması, ancak kanserin ortaya çıkmasına yol açmaması da son derece mümkündür. Sigara içmek, kanserin ortaya çıkma olasılığını önemli ölçüde artırabilir; ancak bu olasılığı bir kesinliğe götürmesi gerekmez. Kanserinin ortaya çıkmama ihtimali hâlâ vardır. Elbette kansere önünde sonunda neden olunabilir. Ancak bu, belirlenmiş bir şey olmayacaktır.

Belirleyici olmadan etki eden bu tür nedenler genellikle olasılıklı nedenler olarak adlandırılır. Gerçekten meydana gelmelerini garanti etmeksizin, bu tür nedenlerin etkilerine yalnızca bir olasılık verirler. Farklı neden türleri arasında bu ayrımı yaparsak, liberteryan özgürlüğün yine de Hobbesçu

eylem görüşüyle mükemmel bir biçimde tutarlı olabileceği iddia edilecektir. Eylemin gerektirdiği şey, önceki arzuların bir sonucu olmasıdır. Ancak bu arzuların aslında nasıl hareket edeceğimizi belirlemesi gerekmez. Bunlar yalnızca hangi eylemi gerçekleştireceğimiz üzerinde etkili olabilirler. Nedenler olarak, belirleyici olmaktan ziyade olasılıklı olabilirler.

Ancak, belirleyici ve olasılıklı nedenler arasındaki bu ayırımın yine de pek bir faydası olmamaktadır. Zira eylem ile liberteryan özgürlük arasındaki anlaşmazlık o kadar kolay çözülemez. Bunun nedeni de oldukça açıktır. Doğru, liberteryan özgürlük, bu nedenlerin etkisinin yeterince zayıf olması koşuluyla, eylemlerin bağımsız olmayan öncel nedenlere sahip olmasıyla kesinlikle tutarlıdır, böylelikle bu nedenler aslında ne yaptığımızı belirlemeksizin, sadece nasıl hareket ettiğimizi etkiler. Ancak bu nedensel etki, liberteryan özgürlüğü fiilen ortadan kaldırmaya bile, yine de ona yönelik bir tehdit olmaya devam eder. Bu nedensel etkide –bir eylemi tam anlamıyla kendi bilinçli yapıp etmemiz haline getiren şey olduğu varsayılan etkide– liberteryan özgürlüğü ortadan kaldırmaya yetecek düzeyde bir ihtimal artışı olursa, liberteryan özgürlüğü ortadan kaldırırınız.

Bu, eylemi hakiki eylem yapan şeyden daha fazlasını eklersek –önceki arzuların nedensel etkisini artırırsak– o zaman özgürlüğün sona ereceği anlamına gelir. Bu kesinlikle hoş görülemez bir durumdur. Eylemi eylem yapan ve dolayısıyla onu, özgürlüğümüzü uygulamamız için tam bir dolayım haline getiren şeyin aynı zamanda özgürlüğü tehdit etmesi hoş görülemez. Özgürlüğün mümkün olabilmesi için eyleme tam da kimliğini veren şeyin sınırlandırılmak zorunda olması kabul edilemez. Özgürlük, nasıl hareket ettiğimiz aracılığıyla uyguladığımız bir şeydir. Dolayısıyla eylemin doğası tarafından tehdit edilen bir şey olamaz.

O halde sorun, özgür eylemlerin nedenlere sahip olamasıyla ilgili değildir. Liberteryanlar bile, önceki nedenlerin eylemi belirleyici olmaması koşuluyla, özgür eylemin nedenleri olabileceğini kabul etmektedir. Bunun yerine sorun, Hobbes'un varsaydığı gibi, eğer eylemi eylem yapan şey öncel nedenlerin bir etkisi olmaksızın, eylemin tam olarak kimliğinin özgürlüğü tehdit eden –özgürlüğün mümkün olması için sınırlandırılması gereken– bir tür nedensel etkiden kaynaklanıyor olmasıdır. Liberteryan özgürlük, eylemin tam da doğası tarafından tehdit edilen bir şey olarak kalır. Özgürlüğe yönelik böyle bir tehdit saçmadır. Özgürlük, eylem kapasitemizin uygulamamıza izin verdiği bir şeydir. Dolayısıyla aynı kapasite akla uygun olarak ve tam da doğası gereği özgürlüğü tehdit edemez ve onunla çatışamaz.

Uygulama sorunu oldukça ciddi görünmektedir. Ancak pek çok sorun gibi bunun da birden fazla olası çözümü vardır. Sorunu elbette liberteryan özgürlük anlayışını terk ederek çözebiliriz. Hobbes'u takip edebilir ve özgürlüğü bir tür istemlilikle, arzu ettiğimiz ya da istediğimiz gibi hareket etme kapasitesiyle özdeşleştirebiliriz. Bu da özgürlük ile eylem arasındaki gerilimi kesinlikle çözecektir. Bu durumda, çatışma içinde olmak bir yana, özgürlük ve eylem kapasitemiz aşağı yukarı özdeş olacaktır. Her ikisi de aynı genel kapasite, istemlilik kapasitesi çerçevesinde açıklanacaktır.

Fakat neden liberteryan özgürlük anlayışından vazgeçelim? Neden bunu yapmak yerine yine bu kadar soruna yol açan Hobbesçu eylem anlayışını terk etmeyelim? Ne de olsa, sağduyunun eylemi istemlilikle –yani önceki motivasyonların bir sonucu olarak, örneğin önceden bunu yapma arzuna dayanarak yaptığımız şeylerle– sınırlamadığını zaten görmüştük. İradeye dayalı geleneksel teori gibi, sağduyu da eylemi bazı önceki motivasyonların –örneğin yolun karşısına



geçmek gibi istemli olarak yaptığımız pek çok şeyin temelindeki öncel kararların ve niyet oluşumlarının– kendilerini de içerecek şekilde genişletir. Bu motivasyon verici kararlar, kendileri kararların ya da karar verme arzularının etkileri olmasalar bile eylem olarak sayılırlar. Aslında, ileri süreceğim üzere, en azından ilkece, bu kararların tamamen nedensiz olarak –hiçbir şeyin etkisi olmaksızın– ortaya çıkması bile mümkündür.

O halde, sahici eylemi, yani sahici hedefe-yönelmişliği kararlarda bulabiliriz, ancak bu, öncel nedensellikten tamamen bağımsız bir biçimde olabilir. Kararlar sahici hedefe-yönelik eylemler sayılabilir, ancak öncel arzuların bu kararları almamıza neden olması ve bizi bunları almaya zorlaması gerekmez. Bu durumda liberteryan özgürlük ile eylem arasındaki gerilim ortadan kalkacaktır. Eylemin doğası artık liberteryan özgürlüğü tehdit eden terimlerle açıklanamayacaktır.

## **Rastlantısallık ve uygulama sorunu kıyası**

Liberteryanizm karşıtları bu teorinin bağdaşmaz bir özgürlük teorisi olduğunu söylemektedir. Ancak bu iddiada bulunmak için iki farklı zemin olduğunu unutmayalım. Liberteryanizm karşıtlarının aklında rastlantısallık sorunu olabilir. Liberteryanizmin özgürlüğü şanstın başka bir şeye dönüştürmediğini ileri sürüyor olabilirler ya da akıllarında uygulama sorunu olabilir. Liberteryanların özgürlüğün uygulamasını eylemden ayırdıklarını ileri sürüyor olabilirler. Liberteryanların özgürlüğün uygulamasını, yaptığımız şeyi hakikaten amaçlı ve anlaşılabilir bir eylem yapan şeyden kopararak kör ve motivasyonsuz bir şeye dönüştürdüklerini iddia ediyor olabilirler. Bunlar birbirinden oldukça ayrı, çok farklı şekillerde yanıtlanması gereken suçlamalardır.

Liberteryanizmin özgürlüğü rastlantısallıkla karıştırdığı iddiasına yanıt vermek için liberteryan özgürlüğün salt tesadüften daha fazlasını içerdiğini –yani salt öncel nedensel belirlenim eksikliğinden daha fazlasını içerdiğini– ortaya koymamız gerekir. İkinci suçlamaya yanıt vermek için her şeye rağmen nedensiz olan anlaşılabilir eylemler –sahiden hedefe yönelik, bilinçli yapıp etmeler– olabileceğini ortaya koymamız gerekir. Elbette, bunlardan birini göstermeyi başarırken diğerini göstermeyi başaramayabiliriz. Örneğin, bütünüyle nedensiz kararların bile yine de hedefe yönelik hakiki eylemler olabileceğini gösterebiliriz. Ancak yine de bu kararların nedensiz ya da en azından nedensel olarak belirlenmemiş olarak rastgele alındıkları –belirlenimsiz olarak ortaya çıkmalarının tesadüften fazlasını içermediği– olasılığı olacaktır. Bu durumda hâlâ liberteryanların özgürlük dedikleri şeyin nasıl olup da basit bir tesadüften daha fazlası olduğunu açıklamamız gerekir.

Liberteryan özgürlük olasılığı tehdit altındadır. Uygulama sorunu tehdidi mevcuttur. Liberteryan özgürlük, tam da onun aracılığıyla özgürlüğün uygulandığı eylemin doğası ile savaş halinde gibi görünmektedir. Üstelik bir de rastlantısallık sorunu vardır. Liberteryan özgürlük, salt şansın içinde kaybolma tehdidi altındadır ya da öyle olduğu iddia edilmektedir. Bu eleştirilerin gerçek anlamda ne kadar kayda değer olduğu gözle görünür olmaktan çok uzaktır. Sonraki iki bölümde bu sorunlara çözüm bulmaya çalışacağım; bunun için de önce uygulama sorununu ele alacağım, sonra da rastlantısallık sorununa döneceğim.



## 7. BÖLÜM

### ÖZ-BELİRLENİM VE İRADE

#### **Uygulama sorununu çözmek**

Bu son iki bölümde Liberteryanizm savunulacaktır. Bu bölümlerde liberteryan özgürlük olanağına karşı yapılmış olan itirazları yanıtlamaya çalışacağım. Bu bölüm, uygulama sorununu ele alacaktır.

Hatırlanacağı üzere, uygulama sorunu Hobbes'un eylem teorisine dayanmaktadır. Eylem, Hobbes tarafından bir tür etki, arzuların ve dolayısıyla kontrolümüz dışındaki önceki olayların bir etkisi olarak ele alınır. Dolayısıyla bu arzuların nedensel gücünün bizim eylem kapasitemizi oluşturduğu varsayılır. Ancak arzularımızın ne yapacağımızı belirleyen bu aynı nedensel gücü, liberteryanların anladığı şekliyle özgürlüğü de tehdit eder. Eğer bu nedensel güç yeterince etkiliyse, özgürlük ortadan kalkar. O halde, liberteryanların anladığı şekliyle özgürlüğün bedeli, bu nedensel gücün –başka bir deyişle, eylemi hakiki eylem yapan şeyin– sınırlandırılmasıdır. Liberteryanizme yapılan itiraz da buradan kaynaklanmaktadır: Doğru şekilde anlaşıldığında özgürlük nasıl olur da ey-

lemin tam da doğası tarafından tehdit edilen bir şey haline gelebilir? Eğer özgürlüğümüz yaptıklarımız aracılığıyla uygulanıyorsa, bu bizim onu yapma kapasitemizle çatışan bir şey olamaz. Liberteryanlar özgürlüğün neyi ihtiva ettiğini yanlış anlamış olmalıdır.

İtiraz bu şekilde devam eder. Buna cevap vermek için Hobbes'un eylem teorisini yenilememiz gerekir. İşte bu bölümün yapmayı amaçladığı şey de budur: Hobbes'un teorisini sadece Liberteryanizme daha yakın olmakla kalmayıp, aynı zamanda eylemin kendisini daha iyi açıklayan yeni bir teori ile değiştirmek. Teori hem eylem hem de eylemin içerdiği karar verme süreci hakkında normalde inandığımız şeylere çok daha sadık olacaktır.

## **İstemlilik içermeyen eylem**

Hobbes, eylemi bir tür etki –öncel arzuların bir etkisi– olarak ele alır. Eylemin ne olduğunu anlamanın Hobbesçu olmayan alternatif bir yolu, eylemlerin nedensiz olarak ortaya çıkmasına izin veren bir yolu var mıdır? Kanımca, olması daha iyidir. Çünkü doğal olarak eylemin nedensiz bir biçimde meydana gelebileceğine inanırız. Kendi kararlarımız söz konusu olduğunda bu ihtimale izin veririz.

Bir öğleden sonra, yürüyüş sırasında dinlenmek için durakladıktan sonra, nehir kenarında oturmak ya da eve gitmek yerine ayağa kalkıp yürüyüşüme devam etmeye karar verdiğimi varsayalım. Yürüyüşüme devam etme kararı tamamıyla benim kendi kararımdır ve oldukça bilinçli olarak aldığım bir karardır. O halde bu karar benim kendi yapıp etmemdir, yani bana ait bir eylemdir. Ancak sırf benim kendi eylemim olduğu için, bu kararın herhangi bir şekilde başka bir şeyin nedeni olarak ortaya çıkmış gibi görünmesi gerekmez. Özellikle de bu kararın, daha önceki herhangi bir arzunun nedensel etki-

siyle bana dayatılmış veya sunulmuş gibi görünmesi gerekmez.

Bu kararın verildiği âna kadar, yürüyüşüme devam etmek için benim açımdan saptanabilir bir arzusun olmaması gerekir. Karardan önce, bir şekilde beni bu belirli seçeneğe karar vermeye iten veya bu kararı vermeme neden olan bir tutku veya başka bir eğilime dair hiçbir kanıt ya da ipucu olması gerekmez. Muhtemelen bunun nedeni de böyle bir öncel arzuya ihtiyaç duyulmamış olmasıdır. Görünüşe bakılırsa, bazen bizi karar vermeye iten herhangi bir arzu veya başka bir pasif motivasyon olmaksızın, o anda bir şeyler yapmaya karar verebiliriz.

Hangi kararları aldığımız ve nasıl karar verdiğimiz aslında bizim kendi eserimizdir. Karar, bir duygu gibi üzerimize gelen pasif bir olay değildir. Bu, günlük yaşamda içtenlikle ikna olduğumuz bir şeydir. Ancak bu kanaat kesinlikle arzularımızın karar vermemize neden olduğuna dair bir inanca dayanmamaktadır. Diyelim ki bir şey yapmaya karar verdim ve böyle bir karar vermeme neden olan herhangi bir öncel arzu olmaksızın bu kararı verdiğim görülüyor. Her halükârda böyle bir arzuya dair tarafsız bir kanıt yoktur. Söz konusu belirli kararı almam yine de kendi bilinçli ve maksatlı yapıp etmem olamaz mı? Beni bu kararı ya da herhangi bir kararı almaya iten herhangi bir görünür arzusunun yokluğu, kararın gerçekten de benim kendi yapıp etmem –tamamen bilinçli olarak aldığım bir karar– olup olmadığından şüphe etmeme yol açmalı mıdır? Böylesi temellendirilmiş bir şüphe bize saçma gelir. Böyle bir arzusunun mevcudiyeti, benim kendi kararlarımın gerçekten de kendi yapıp etmem olduğuna dair inancım açısından oldukça gereksiz görünür. Kendi kararlarım, sahip olabilecekleri herhangi bir öncel nedenden dolayı değil sadece bana ait oldukları için benim aldığım kararlardır.

Eğer bu doğruysa, kararlar arzulardan kaynaklansın ya da kaynaklanmasın, kendi içlerinde yer alan psikolojik olaylar suretiyle eylem haline getirilirler. Fakat bu nasıl mümkündür?

Eylem neyi içerir? İçerdiği ve onu sahici bir eylem yapan tek şeyin amaçlılık olduğunu iddia ettim. Bir şeyleri belli bir amaç için, gayelere giden bir araç olarak yapmak eyleme dâhil olmaktır ve her sahici eylem bir amaç için yapılan bir şey olarak anlaşılır. Peki, o halde amaçlılık nereden gelir?

Açıkça istemli eylemler –öncel arzulara veya eylemleri gerçekleştirme kararlarına dayanarak gerçekleştirdiğimiz eylemler– söz konusu olduğunda, bu hedefe yönelik olma; dışarıdan, eyleme neden olan önceki motivasyonlardan kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Bu, önceki motivasyonların nesnelerinden, bu motivasyonların yapmak için tetikleyici oldukları şeylerden gelir. Bilinçli ve maksatlı şekilde yolun karşısına geçtiğimde, bu eyleme dair öncel bir arzu ya da karşıya geçme kararına dayanarak karşıya geçiyor olmam gerektiği açıktır. Karşıya geçme hedefimin veya amacımın da aynı nedenden kaynaklanması gerektiği de aynı derecede açıktır. Bu aynı öncel motivasyonun nesnesinden, yolu geçerken yapmak istediğim ya da amaçladığım şeyden kaynaklanmalıdır.

Ancak kararların kendileri söz konusu olduğunda, bu o kadar da bariz bir biçimde doğru değildir. Yürüyüşüme devam etmeye karar verdiğimde, bu kararı almam açıkça bilinçli bir eylem gibi görünmektedir. Böyle olduğunda da, karar benim tarafımdan en azından belirli bir amaç için alınmış gibi görünür. Bu karar, belirli bir hedefe ulaşmayı amaçlamaktadır. Yürüyüşüme devam etmeye karar verdiğimde, bunu yaparken en azından şu amaca sahip olurum: Bu kararın bir sonucu olarak yürüyüşüme devam ediyorum. İşte tam da bu nedenle, hangi eylemi gerçekleştireceğimize dair kararlar alırız. Bu tür

kararları nasıl hareket edeceğimizi netleştirmek için alırız; bu yolla kararlaştırdığımız eylemi gerçekleştirmemiz mümkün olur. Yürüyüşüme devam etmeye karar vermekteki amacım, tam da sonunda yapıyor olduğum şeyin yürüyüşüme devam etmek olmasını sağlamaktır.

Görünüşe göre kararımın sahip olduğu bu hedef, hiçbir şekilde herhangi öncel bir nedenden kaynaklanmamaktadır. Örneğin, kararım herhangi bir öncel arzudan kaynaklanıyor gibi görünmez. Bunun yerine amaç, kararın kendi doğasından, kararın kendi başına bir motivasyon olarak sahip olduğu bir nesneden –kararın yapmaya karar verdiği şeyden– ileri gelir. Kararın hedefi, kararın motive ettiği ve kararın gerçekleştirilecek bir karar olduğu istemli eylemin gerçekleştirilmesidir. O halde, bir kararın hedef yönü, bir eylem olarak karakterinin temelini oluşturan hedef yönü, ona içseldir. Bu da, eylemin neyi içerdiğini ve bir olayı kör bir olay değil, hedefe yönelik sahici bir eylem yapan şeyin ne olduğunu anlamanın anahtarı olabilir.

## **Pratik akla dayalı eylem modeli**

Hobbes'un istemliliğe dayalı modelinden oldukça farklı bir maksatlı eylem anlayışı söz konusudur. Benim *pratik akla dayalı* eylem teorisi olarak adlandıracığım şey iş başındadır.

İnsanlar olarak pratik rasyonalite kapasitesine sahip olduğumuzu görmüştük. Hangi eylemleri gerçekleştireceğimiz konusunda enine boyuna düşünme veya muhakemede bulunma ve ardından bu akıl yürütme temelinde nasıl hareket edeceğimize karar verme kapasitesine sahibiz. Belki de eylem, bu kapasite çerçevesinde anlaşılabilir. Eylemi Hobbesçu terimlerle, önceki motivasyonların istemli bir etkisi olarak anlamak yerine, pratik akla dayalı terimlerle anlayabiliriz. Bu yeni görüşe göre, bir eylemde bulunmak rasyonelliğimizi



ya da akıl kapasitemizi kullanmaktır, ancak pratik ya da eylem-kurucu bir şekilde.

Bu görüşe göre, yürüyüşe çıkmaya karar vermek maksatlı bir eylem sayılır; bu, alınan karar onu yapmak için öncel bir arzunun sonucu olarak bizim istemli şekilde yaptığımız bir şey olduğu için değildir; böyle bir karar, rasyonalite kapasitemizin özel ve ayırt edici şekilde pratik bir uygulaması olarak ortaya çıktığı için böyledir.

Bir kararın alınmasını pratik ya da eylem-kurucu bir rasyonalite uygulaması haline getiren şey ne olabilir? Kararların neye benzediğini hatırlayın. Yürüyüşe çıkma kararı alırken kendi akıl kapasitemi kullanıyorum. Yani, bu kararı alırken, karar verdiğim şekilde hareket etmemin sebeplerine iyi ya da kötü şekilde yanıt veriyor olabilirim ve kararım buna göre akla uygun ya da aptalca olarak değerlendirilebilir. Bu durumda, bir karar aldığımda, mantığı kullanmanın bu özel tarzının pratik ya da eylem-kurucu olduğunu ileri sürüyorum, çünkü bu, daha önce eylemin ayırt edici bir özelliği olduğunu ileri sürdüğüm şeye sahiptir. Eylemin bu ayırt edici özelliği, hedefe yönelik olmasıdır.

Bir kararı makul ya da rasyonel yapan şeyin ne olduğunu düşündüğümüzde, kararların nasıl hedefe yönelik kararlar olduğunu görebiliriz. Eğer yürüyüşe çıkma kararım rasyonel olacaksa, öncelikle yürüyüşe çıkmanın gerçekten de arzu edilir bir şey olması gerekir. Bir şeyi yapmaya karar vermenin rasyonelliği her zaman karar verilen eylemin gerçekten iyi bir fikir –yapılması arzu edilir bir şey– olmasına bağlıdır. Ancak bu yeterli değildir. Yürüyüşe çıkmaya karar vermek aynı zamanda gerçekten de yürüyüşe çıkmamı sağlayacak kadar inandırıcı olmalıdır. İşte bu yüzden mantıklı ve rasyonel insanlar, kararlarının açıkça etkileyemeyeceği konularda karar almazlar. Kararların işlevi, onların yerine getirilmesini sağla-

mak olduğundan, bir kararın bunu yapma şansının olmaması, o kararın alınması noktasında sonucu tayin eder. Oldukça rasyonel bir şekilde, yaşlılığımı tembellik içinde geçirmek yerine faydalı ve ilginç şeyler yaparak geçirmeyi isteyebilir ve umabilirim. Ancak, eğer bu kararın hiçbir etkisi olmayacaksa, yaşlılığımı faydalı bir şekilde geçirmeye karar vermemin pek bir anlamı yoktur. Örneğin, geçmesi gereken uzun bir süre göz önüne alındığında, şimdi aldığım hiçbir karar yaşlılıktaki motivasyonlarım üzerinde herhangi bir fark yaratmayacaktır.

Kararları oldukça farklı bir tür motivasyonla, sezgisel olarak pasif ve normalde öz-belirlenimsel bir eylem olarak görmediğimiz bir motivasyonla karşılaştırın. Kararları salt arzular veya isteklerle karşılaştırın. Arzular ya da istekler kesinlikle aynı şekilde hedefe yönelik değildir. Arzu nesnesine ulaşılmasını –bizim arzuladığımız şeyin gerçekleşmesini– sağlamak amacıyla oluşturulmazlar. Arzuların kararlardan neden farklı olduğunu da bu şekilde açıklayabiliriz. Bir arzu ya da isteğin rasyonel olması için nesnesinin –arzulanan ya da istenen şeyin– gerçekten iyi ya da arzu edilir olması yeterlidir. Bu koşul karşılandığı takdirde, arzunun arzulanan şeyi gerçekten gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceği –arzunun nesnesini gerçekleştirme şansının olup olmadığı– fark etmez. Belki de olmasını istediğimiz şey, eğer olursa, olmasını istediğimiz olgudan tamamen bağımsız şekilde gerçekleşecektir ve bundan da emin olabiliriz. Belki de benim istediğim şey İngiltere’nin kupayı kazanmasıdır, ancak futbola uzak bir taraftar olarak küçük isteklerimin sonuç üzerinde herhangi bir etkisi olacağına dair hiçbir yanılsama içinde değilim. Bunun bir önemi yoktur. Eğer istediğim şey gerçekten arzu edilir bir şeyse –eğer gerçekleşmesi gerçekten iyi olacaksa– sadece bu temelde bile gerçekleşmesini istemek benim için son derece akla uygun olabilir. En azından benim bakış açımdan, İngil-

tere'nin kupayı kazanması çok arzu edilir bir şeyse, İngiltere'nin kazanması, oldukça akla uygun bir şekilde, olmasını fazlasıyla isteyebileceğim bir şeydir.

Gerçekten de tamamıyla mantıklı insanlar, bir şeyin olmasını istemekle kalmayıp kendi isteklerinden tamamen bağımsız olarak o şeyin gerçekleşmesini de isteyebilirler. İstedikleri şeyin arzu edilebilirliği, tamamen o şeyin kendi istekleri dışında gerçekleşmesine bağlı olabilir.

Yetişkin oğlumun ya da kızımın doğru olan şeyi, ancak bunu otonom bir şekilde, tamamen kendi başına, ne yapması gerektiğini kendi belirledikleri için ve benden herhangi bir şekilde etkilenmeden yapmasını içtenlikle isteyebilirim. Diyelim ki, çocuklar sonunda ne yaparlarsa yapsınlar, bunu kesinlikle otonom bir şekilde yapacaklarını, yani benden bütünüyle bağımsız olarak yapacaklarını düşünüyorum ve bundan çok eminim. Bu yine de onların doğru şeyi yapmalarını istememi irrasyonel kılmaz. Bu koşullar altında rasyonel olarak yapamayacağım şey, onların doğru şeyi yapacağına karar vermektir.

Bunun nedeni kararın, hedefi olan bir eylem olmasıdır. Bir karar, nesnesine, karar verilen istemli eyleme, bir hedef olarak yöneltilen bir rasyonalite uygulamasıdır –ki bu hedef, bu rasyonalite uygulamasının ulaşması veya etkilemesi gereken bir hedeftir– ve bu da bir kararı maksatlı bir hedefe yönelik eylem, rasyonalitesi bu kazanımı etkileme ihtimaline bağlı olan bir eylem yapar. Bu durumda da, çocuğum söz konusu olduğunda, verdiğim kararın çocuğumun yapacağı şey üzerinde hiçbir etkisi olmayacağını bilirim. Dolayısıyla çocuğumun ne yapacağına karar vermek anlamsız olacaktır.

Bir karar, amacı olan bir motivasyondur. Karar, bir şey yapma kararıdır. Ancak bir karar, sıradan bir motivasyon değildir. Sıradan bir arzudan oldukça farklıdır. Bunun nedeni,

bir kararın nesnesiyle olan ilişkisinin, bir eylemin nesnesiyle olan ilişkisi gibi olmasıdır. Karar, kararın ulaşması beklenen bir hedef olarak nesnesiyle –kararın ne yapma kararı olduğuyla– ilişkilidir. Bunu gösteren şey, kararın belirli bir nedeni olduğu olgusu değil, oldukça farklı bir şeydir. Bu noktayı kanıtlayan şey, bir kararın rasyonelliğinin –sadece nesnesinin arzu edilebilirliği temelinde değil, aynı zamanda kararın bu nesneye ulaşmaya gerçekten yardımcı olma imkânları temelinde– belirlenme şeklidir.

Arzu da nesne-yönelimli bir motivasyondur; arzu her zaman bir şeyin gerçekleşmesi için duyulan bir arzudur. Ancak arzu, doğası gereği pratik değildir. Arzu, nesnesine yalnızca arzu edilen bir şey olarak yönelir, onunla ulaşılacak bir hedef olarak değil. Dolayısıyla, bir olayın gerçekleşmesini basitçe istemenin rasyonelliği, arzunun o olayın meydana gelmesine neden olabilmesine bağlı değildir. İstedğim şeyin, İngiltere’nin gerçekten kupayı kazanıp kazanmaması üzerinde hiçbir etkisi olmayacağından emin olsam bile, İngiltere’nin kupayı kazanmasını isteyebilirim ve bunu oldukça akla uygun bir şekilde isteyebilirim. Bu inançla akla uygun şekilde yapamayacağım şey, İngiltere’nin kupayı kazanacağına karar vermektir.

Söz verdiğimiz gibi, istemliliğe dayalı değil, pratik akla dayalı bir maksatlı eylem modeline ulaşmış bulunuyoruz. Pratik akla dayalı model, maksatlı eylemi öncel bir arzunun istemli etkisi olarak değil, aklın pratik bir uygulaması olarak nitelendirir. Dolayısıyla, eylemin alabileceği bir biçim, akla-yanıt veren ve akli-uygulayan bir motivasyonun oluşumu, yani eylemek için bir kararın alınmasıdır. Bir karar istem-dışı olabilir. Ancak karar yine de nesnesiyle, karar verilen eylemle, pratik olarak, diğer eylemler gibi kararın da ulaşmak için alındığı bir hedef olarak ilişkilendirilebilir.

Artık eylemi bir tür etki olarak değil, daha ziyade akli uygulama tarzı olarak nitelendiriyoruz. Eylemi ayırt eden şey özel bir tür neden değil, özel bir tür rasyonalitedir.

Hobbes'un eylem teorisi, tüm eylemlerin amaçlarını dışarıdan, pasif motivasyon sağlayıcı nedenler olarak öncel arzuların içeriğinden aldığını söyler. Hobbes, eylemlerin hedef yönelimini içsel olarak, önceki nedenlerden bağımsız olarak elde ettiklerini reddeder. Hobbesçu görüş, eylemlerin kendi başlarına hedef yönelimine sahip olduğunu kabul etmez. Bununla birlikte, failliği pratik akla dayalı terimlerle anladığımızda, işler oldukça farklı bir hale gelir. Kasıtlı yapılmış eylem artık bir tür istem-dışı motivasyon olarak, hedef-yönelimini öncel arzulardan değil, içsel olarak tam da kendi nesnelerinden alan eylem kararları olarak ortaya çıkabilir. Bu özü itibarıyla hedefe yönelik karar ve niyet oluşturma eylemleri, hedef yönünü, motive ettikleri ve açıkladıkları daha ötedeki başka istemli eylemlere aktarabilir. Gazete bayiine gitme kararım beni yolun karşısına geçmeye motive eder. Kararın amacı ve hedefi –gazete bayiine ulaşmam– motive ettiği istemli yolun karşısına geçme eylemi tarafından paylaşılabacaktır. Bu da her aşamada, yaptığım şeyin ardındaki hedefin, kaderin beni düğümlediği pasif bir arzudan değil, bizzat benim kendi yapıp etmemden kaynaklanabileceği anlamına gelir. Peşinde koştuğum hedef, onu takip etmeye yönelik kendi kararım ile oluşturulur. Kendi amaç ve hedeflerimin özgür yaratıcısı olabilirim.

Bunun etkisi, eylemin hedef yönünü arzu gibi pasif motivasyonlardan ayırmaktır. Eylemlerimiz için nesneler ya da hedefler bulmak için öncel arzulara başvurmamıza artık gerek yoktur. Eylemlerimizin yöneldiği hedefler –özgürce ve etkin bir şekilde– kendi kendimize karar verdiğimiz şeylerin basit bir işlevi olabilir.

Gördüğümüz gibi geleneksel ahlak teorisi bizi kendi hedeflerimizin ya da amaçlarımızın özgür yaratıcıları olarak

görmektedir. Bizi sadece istemli olarak üretmeyi başardığımız sonuçlardan değil, hedeflerimizden ve amaçlarımızdan da ahlaki olarak sorumlu tutar. Sağduyu da aynı görüşü –insanları suçlamak ve onları sadece bencil oldukları için, sadece kendi iyiliklerini amaçlayıp başkalarının iyiliğini amaçlamadıkları için sorumlu tutma yönündeki görüşü– benimser. Pratik akla dayalı eylem modeli bu ahlaki sezgiyi geri çağırır. Hedeflerimizin ve amaçlarımızın, sadece arzularımız tarafından bize dayatılmak yerine, nasıl kendi yapıp etmelerimiz haline gelebileceğini açıklar.

Hobbes’un etkisinin ne kadar büyük olduğunu gördük. Özgürlük görüşünde temelde bir liberteryen olan Kant’ın bile, özgürlüğün ve özgür eylemin, bu şekilde anlaşıldığında, hakkında hiçbir teorik bilgiye sahip olamayacağımız bir şey olduğu görüşüne geri çekildiğini gördük. Ancak Kant’ın eylemi ve onun hedef yönünü hâlâ geleneksel, Hobbes öncesi terimlerle düşündüğüne dikkat edin. Kant’a göre hedeflerimiz bizim tarafımızdan özgürce benimsenir. Hedeflerimiz bize “doğa” tarafından, pasif motivasyonların nedensel etkisi tarafından dayatılmaz:

*Amaç, özgür tercih yetisinin bir nesnesidir; onun temsili, bunu bir eylem olması için belirler (bu sayede o [nesne] ortaya çıkarılır). Demek ki her bir eylemin kendi amacı vardır ve hiç kimse, kendi tercih yetisinin nesnesini bizzatıhi bir amaç haline getirmeksizin bir amaca sahip olamayacağına göre, eylemlerin herhangi bir amaca sahip olması doğanın bir etkisi değil, eyleyen öznenin bir özgürlük edimidir.*

Kant’ın konumu gerçekten de budur. Özgür eylem, bir hedefin ya da amacın başlangıçta bizim tarafımızdan özgürce benimsenmesini içerir; iradi olan (isteme) noktasındaki özgürlük, hedeflerin özgürce benimsenmesi yoluyla, “nesnenin”

(hedeflenen ve karar verilen istemli eylemin) “meydana çıkarıldığı” özgür karar verme yoluyla olduğundan, bu önceki hedef benimseme özgürlüğünden türemiştir.

Pratik akla dayalı kavrayış, Kant’ın özgür eylem kavrayışını haklı çıkarmamızı sağlar. Ancak özgürlüğümüzü uyguladığımız eylemin, Kant’ın varsaydığı gibi –teorik olarak bilinemez– bir şey olması gerekmez. Pratik akla dayalı terimlerle tasarlandığı şekliyle eylem hakkında bilinemeyen ya da metafizik olarak gizemli hiçbir şey yoktur. Biz sadece eylemin rasyonelliği hakkında apaçık şekilde doğru olan ve bir eylemin ne olduğunu anlayan, az çok herkesin ortaklaştığı iddialara dayanıyoruz. Eylemler hedefe yönelik olaylardır. Onları hedefe yönelik olaylar yapan şey de, ister akla uygun ister aptalca sayılsınlar, rasyonelliklerinin, bir nesneyi eylemin sahici bir hedefi –eylemin ulaşması beklenen bir şey– haline getirecek şekilde ilgili nesneye bağlı olmasıdır. Bir olay, eğer bir nesneye sahipse ve rasyonelliği hem bu nesnenin arzu edilir olmasına hem de olayın meydana gelmesi yoluyla nesneye ulaşılmasının muhtemel olmasına bağlıysa bir eylemdir. Kararlar bu modelle uyumludur. O halde kararlar eylemdir.

Böylelikle uygulama sorununa çözümümüzü bulmuş olduk; liberteryan özgürlüğü en azından bağdaşır bir imkân olarak koruyan bir çözümdür bu. Pratik akla dayalı model sayesinde, artık eylemi ve onun hedef yönünü liberteryan özgürlükle tutarsız terimlerle tanımlamıyoruz. Eylem artık, failin yapmadığı, pasif, özgürlüğü tehdit eden nedensel bir güç tarafından oluşturulmamaktadır. Bir failin uğruna eylediği hedefler artık ona dışarıdan, pasif bir şekilde ve dolayısıyla kendi özgürlüğünü tehdit edecek şekilde dayatılmamaktadır. Bunun yerine bu hedefler failin kendi eylemiyle –tamamen nedensiz olabilen bir eylemle– belirlenebilir. Dolayısıyla, eğer Liberteryanizmin varsaydığı gibi özgürlük, failin nasıl hareket edeceği

konusunda önceki arzuların nedensel etkisinin bir sınırı olmasına bağlıysa, bu hiçbir şekilde özgürlüğü üzerine düşünül-müş, bilinçli eylemden ve onu oluşturan şeyden ayırmaz. Çünkü eylemlerimize anlaşılabilirliklerini ve nihai yönlerini veren, yani eylemlerimizi özgürlüğümüzün makul araçları haline getiren motivasyonlar artık arzularımız değil, bunun yerine kendi içlerinde özgür eylemler olarak ortaya çıkabilen kendi kararlarımızdır. Bir bütün olarak eylemimizin özgürlüğü de bu öz-motivasyon eylemlerinin özgürlüğünden kaynaklanır.



6. Immanuel Kant, 1791, Dobler tablosu.



Liberteryan irade özgürlüğüne inananlar, genellikle insan doğasına ilişkin görüşlerinde çılgınlıkla, gerçekçi olmamakla eleştirilirler. Sıklıkla, özgür faillerin tamamen kendi yaratıcıları oldukları –sadece kendi tikel özgür eylemlerinden değil, aynı zamanda bu özgür eylemlerin bağlı olması gereken her şeyden sorumlu oldukları– miadı dolmuş bir fanteziye inanmakla suçlanırlar. Ancak benim burada iddia ettiğim şey bu değildir. Herhangi bir tikel özgür eylemi gerçekleştirmemiz, akli başında her görüşe göre, özgür eylem kapasitesine önceden sahip olmamıza bağlı olmalıdır. Bu da verili olması gereken bir kapasitedir, ayrıca bu bizim kendi yapıp etmemiz ya da kendi sorumluluğumuz olamaz. Liberteryanların aksini düşünmesine de gerek yoktur.

Bu özgür eylem kapasitesi özellikle, çeşitli olası hedeflerin kavramsal olarak elde edilmesini ya da anlaşılmasını içerir ve bu yine, pasif bir verili olan ve özgür failin kendisinin yapıp etmediği bir anlayıştır. Bir failin özgürlüğü ancak olası hedeflere ilişkin bu anlayış ortaya çıktıktan sonra başlayabilir. Bu özgürlük, en azından dolaysızca, failin bu olası hedeflerden hangisini amaçladığı ve hangisine niyet ettiği üzerindeki kontrolden meydana gelir. Kişinin, yürüyüşe devam etmeye mi yoksa buna alternatif olarak olduğu yerde kalmaya mı karar vereceği üzerindeki kontrol buna bir örnektir.

Pasif nedenselliğe başvurmadan tanımlanması gereken ve tanımlanabilecek olan, bu özgürlüğü uygulama dolayımı olarak eylemdir; başka bir şey yerine bir şey yapma kararını oluşturan eylemdir. Liberteryanizmin bağdaşır olduğunu kanıtlamak için, bir failin verili bir seçeneğe yönelik herhangi bir öncel arzusunun karar vermesine neden olması gerekmeden, ilgili seçeneğin aleyhine karar vermek yerine lehine karar verebilmesi gerekir. Eyleminin tam da kimliği –yöneltildiği tikel hedef, kararın ne yapmaya yönelik bir karar ol-

duğu– liberteryan terimlerle, başka türlü davranma özgürlüğünü ortadan kaldırma eğiliminde olan nedensel bir etkiden kaynaklanmamalıdır. Eylemin kimliği bütünüyle failin kendi eylemi olmalı, tamamen fail olma kapasitesini nasıl kullandığının bir işlevi olmalı ve fail üzerinde dışarıdan gelen pasif bir itki tarafından belirlenmemelidir. Liberteryan özgürlüğün gerektirdiği insan eylemi ve tercih kavrayışı kesinlikle budur ve pratik akla dayalı modelin sunduğu kavrayış da budur.

Pek çok modern filozof, sanki tüm eylemlerin arzulardan, pasif olan önceki motivasyonlardan kaynaklandığı apaçıkmiş gibi yazmaktadır. Ancak bu, kesin değildir. Çoğu zaman, yürüyüşüme devam etmeye kendiliğimden karar verdiğimde olduğu gibi, bir şeyi yapmaya motive olduğumuzu varsaymak için sahip olduğumuz tek dayanak, onu yapmaya gerçekten karar vermiş olmamızdır. Bu karardan önce bile içimizde, bizi o şeyi yapmaya iten veya hareket ettiren öncel bir arzunun var olduğuna dair hiçbir empirik kanıt olması gerekmez. Ama yine de böyle bir arzu tarafından harekete geçirilmiş olmamız gerekir. Bu yalnızca bir inanç meselesidir ve bu da benimsemek zorunda olmadığımız bir inançtır.

Eğer bu doğruysa, kararlar, sahip olabilecekleri herhangi bir öncel neden sayesinde değil, kendi içlerinde oldukları türden psikolojik olaylar olmaları sayesinde eylem haline gelirler. Ancak, kararlar da dâhil olmak üzere eylemlerin, olumsal bir olgu sorunu olarak, pasif arzulardan etkilenebileceklerini inkâr etmediğime dikkat edin. Yürüyüşüme devam etmeye karar verirsem, örneğin yürüyüşe devam etmek için önceden duyduğum bir arzunun ya da özlemin bunu yapmama neden olmuş olması kesinlikle mümkündür. Belirtmek istediğim şey, bu olasılığı inkâr etmek değil, sadece yürüyüşe devam etme kararı almanın kimliği ve doğası itibarıyla böylesi pasif bir etkiye bağlı bir şey olmadığını vurgulamaktır. Yürü-

yüşüme devam etme kararı almak, en azından ilke olarak, önceden böyle davranma arzusu tarafından etkilenmeden veya bu arzunun kararına neden olmadan yapabileceğim bir şeydir. Şayet nedensiz kararlar pekâlâ kendi başlarına birer eylem olabiliyorsa, hedefe yönelik eylemin doğasında liberteryan özgürlüğe herhangi bir şekilde tehdit oluşturan hiçbir şey yoktur. Uygulama sorunu –liberteryan özgürlüğün hakiki eylem olarak kabul edilebilecek bir şeyde nasıl uygulanabileceği sorunu– çözülmüştür.

## 8. BÖLÜM

# ÖZGÜRLÜK VE ÖZGÜRLÜĞÜN DOĞADAKİ YERİ

### **Özgürlük nedensel bir güç müdür?**

Uygulama sorunu artık çözüme kavuşmuş olabilir. Eylem artık, liberteryan özgürlüğü tehdit eden terimlerle, pasif arzuların bir etkisi olarak anlaşılmamalıdır. Eylem pekâlâ nedensiz bir biçim alabilir. Eylemler, daha az sahici ve bilinçli eylemler olmaksızın, nedensiz kararlar şeklinde meydana gelebilir. Ancak rastlantısallık sorunu hâlâ devam etmektedir. Belirli hedeflere yönelmiş olsak bile, nedensiz ya da nedensel şekilde belirlenmemiş olarak eylemlerimiz yine de salt tesadüfi performanslar olabilir. Oluşturduğumuz niyetler yine de rastlantısal olabilir ve hakiki bir kontrol uygulaması olmayabilir. Liberteryanların nedensel olarak belirlenmemiş özgürlüğü salt tesadüfün işleyişinden ayırt edebildiklerini; liberteryanların hem özgürlüğü öncel olaylar tarafından belirlenmemiş olmayla ilişkilendirip hem de aynı zamanda özgürlüğü rastlantısallıkla eşitlemediklerini ifade etmemiz gerekir.

Hemen hatırlayalım, bir şüpheciye göre, liberteryan özgürlük rastlantısallıktan öteye gitmez. Çünkü sadece iki alterna-

tif vardır. Ya bir eylem nedensel olarak önceden belirlenmiştir –ki liberteryanlar bunun özgürlüğü dışlayacağı konusunda ısrarcıdır– ya da meydana gelişi önceden belirlenmediği ölçüde, eylem tamamen şans eseri meydana geliyor olmalıdır. Bu durumda şüpheli her ikisi için de ısrar etmektedir ve hakiki özgürlük yine dışlanmış olmaktadır. Orta yol yoktur.

Bunu neden varsaymamız gerektiği sorusunu daha önce gündeme getirmiştik. Burada üçüncü bir olasılık daha olabilir: Nedensel olarak belirlenmemiş olsa da olay saf şans eseri ya da rastgele meydana gelmemiş olabilir ve bunun nedeni de olayın özgürlüğümüzün uygulaması yoluyla meydana geliyor olmasıdır. Nedensel olarak belirlenmemiş olsa da olay şans eseri meydana gelmemektedir, çünkü olayın meydana gelip gelmemesi üzerinde kontrolümüzü kullanırız. O halde, iki tür nedensel olarak belirlenmemiş olayı ayırt etmemiz gerekir. Birincisi, nedensel olarak belirlenmemiş ve bundan ibaret olaylar vardır. Bu olaylar, meydana gelmelerinin salt şansa bağlı olması bakımından sahiden rastlantısaldır. Açıkçası bu olaylar söz konusu olduğunda, bunların meydana gelmelerinde özgürlüğün herhangi bir dahli söz konusu değildir. Bir de nedensel olarak belirlenmemiş ama yine de kontrol edilen olaylar vardır. Burada salt şans ya da rastlantısallık söz konusu değildir çünkü şanstaki daha büyük bir şey söz konusudur ve bu da özgürlüğün uygulanmasıdır. Fail, olayın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini kontrol etmektedir.

Aslına bakılırsa, bu üçüncü ve son olasılığın –olayın nedensel olarak belirlenmemiş ama kontrollü olması olasılığının– dışlanmak istenmesinin çok önemli bir nedeni vardır. Göreceğimiz gibi, eğer hayati bir varsayımda bulunursak, bu son olasılık da bertaraf olur: Neticede eğer varsa özgürlük, bir tür nedensel güç olmalıdır. Bana kalırsa rastlantısallık sorununu yaratan da tam olarak bu varsayım olmuştur. Bu ne-

denle, bu varsayım hakkında, varsayımın neleri içerdği ve neden üçüncü olasılığı dışlayanların bunu yapması gerektiği hakkında daha fazla şey söylemek isterim.

Açıkçası özgürlük –nasıl davranacağımızı kontrol etme kapasitemiz– bir tür güçtür. Sonuçta, özgürlük nasıl davranacağımız konusunu bize bırakır. Özgürlük bir anlamda, nasıl hareket edeceğimizi “gücümüz dâhilinde” bize bırakır. Eylemlerimiz üzerindeki kontrolümüz tam da budur; bir eylem ve olayı belirleyen, nasıl eyleyeceğimizi belirlemek için sahip olduğumuz bir güç.

O halde özgürlük, olayları belirleme gücünün bir türüdür. Belirli bir olayın gerçekleşeceğini ya da gerçekleşmeyeceğini belirleme gücüdür. Görünüşe göre, yalnızca biz insanlar gibi rasyonel varlıkların sahip olabileceği ve yalnızca eylem üzerinde ve eylem yoluyla –hareket şeklimiz yoluyla– kullanılacak özel bir güçtür. Özgürlük, hangi eylemleri gerçekleştireceğimizi belirleme gücüdür. O halde, bu gücün doğadaki diğer güçlerle nasıl ilişkilendiği gibi bir soru ortaya çıkmaktadır.

Zira çok daha geniş olan doğada bulunabilecek başka bir güç daha vardır. Bu, sadece insanlar gibi rasyonel faillerin değil, sopalar ve taşlar gibi cansız nesnelerin bile sahip olduğu bir güçtür. Bu güç, nedensel güçtür, yani etki üretme gücüdür. Kuşkusuz bu güç özgürlükle önemli ölçüde ilişkilidir. Çünkü özgürlük kesinlikle nedensellik yoluyla genişletilebilecek bir güçtür. Hâlihazırda var olan bir özgürlüğe ya da kontrole nedensel gücü eklediğinizde, kontrolünüz daha da artar. Belirli bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceğimi, örneğin bir düğmeye basıp basmayacağımı hâlihazırda kontrol ettiğimi varsayalım. O zaman kontrolüm, bu eylemin nedensel gücü, olası etkileri aracılığıyla daha da genişleyebilir. Belki de düğmeye basmak, ışıkların yanmasına ya da sönmesine ne-

den olacaktır. Bu durumda, eylemin ışıkları etkileme gücüne sahip olması sayesinde, eylemi gerçekleştirip gerçekleştirmediğime dair kontrolüm bana ışıkların yanıp yanmayacağına dair de bir kontrol gücü verir. Hâlihazırda kontrol ettiğim bir eylemin nedensel gücü bana daha fazla kontrol sağlar; yani bu eylemi gerçekleştirmenin etki edebileceği her şey üzerinde kontrol sağlar.

Özgürlük ve nedensellik arasındaki ilişkinin daha da yakın olabileceğini varsaymak caziptir. Belki de özgürlük yalnızca nedensellik yoluyla genişletilmemektedir. Belki de özgürlük sadece bir tür nedenselliktir. Bu durumda, en başından itibaren özgürlüğün uygulanması etkilerin üretilmesinden ibarettir. Üzerinde kontrol uyguladığımız herhangi bir olay, bizim neden olduğumuz bir etki olarak ortaya çıkmalıdır. Bu da dünyada iki değil, aslında yalnızca tek bir olay belirleyici güç olacağı anlamına gelir. Bu durumda sadece nedensel güç olacaktır ki insan özgürlüğü bu gücün ilave bir örneğinden başka bir şey olmayacaktır.

Bu fikrin ne kadar tatmin edici olabileceğini görebiliriz. Dünyayı teorikleştirme girişimlerimizde bu fikir, yalınlaştırmaya duyduğumuz derin ihtiyaca hitap eder. Mümkün olduğunca az şeyle mümkün olduğunca çok şey açıklamak isteriz. Dünyadaki, görünüşte büyük bir çeşitliliğe sahip şeyleri ve fenomenleri mümkün olan en küçük temel öğeler yelpazesine –zengin karmaşık bütünün bir şekilde yapılandırılabilmesinin gösterilebileceği yalın ve ekonomik bir dizi öğeye– indirgemek isteriz. Öyleyse neden iki ayrı güç gibi görünen özgürlük ve nedenselliği, özgürlüğün sadece özel bir durum olduğunu ortaya çıkaracak olan daha temel tek bir güçle, nedensellikle değiştirmeyelim?

Özgürlük fikrinin yol açtığı tüm zorlukları ve şüpheleri göz önünde bulundurduğumuzda bu seçenek daha da cazip

görülmektedir. Bu şüpheleri ve zorlukları çözenin, özgürlüğün, taşların camları kırma gücü ya da ateşin suyu kaynatma gücü gibi tastamam aynı tanıdık güç olduğunu ortaya çıkarmaktan daha iyi bir yolu olabilir mi?

Ancak bu özdeşleştirmeyi yaparsak, bunu, nedensel belirlenim eksikliğiyle salt şans ya da rastlantısallığa bağlılığın eşitlendiği denklem takip edecektir. Çünkü salt şans ya da rastlantısallık, düpedüz nedensel belirlenim eksikliğinden ibarettir. Bu, nedensel belirlenim eksikliğinden elde ettiğiniz şeydir ve –kontrol eksikliği de dâhil olmak üzere– başka *bir şey* değildir. Eğer kontrol yalnızca bir tür nedensellik –bir tür nedensel güç – olarak uygulanıyorsa, o zaman olaylar nedensel olarak, herhangi bir nedensel güç tarafından belirlenmemiş olduğu ölçüde, meydana gelmeleri de bir o kadar kontrolsüz olacaktır. Bu da onların nihai oluşumlarını hem nedensel olarak belirlenmemiş hem de olduğu gibi kontrolsüz, salt şansa ya da rastlantısallığa bağlı bırakır.

Öte yandan, esasen özgürlüğün bir tür nedensel güç olduğu da çok açık değildir. Sonuçta, sopalar ve taşlar özgürlüğe sahip değildir ancak onlar ya da onları içeren olaylar açıkça bazı etkiler üretebilir. Aslında nedensel güce sahip olan ve etki üreten çoğu şey, bu gücün nasıl kullanılacağı konusunda kontrolden yoksundur. Pencereye atılan bir taşın camı kırıp kırmayacağı kontrol edilemez. Belirli bir güçle cama doğru fırlatıldığında, yaratabileceği tek bir etki olabilir: camın kırılması. Özgürlük ise oldukça farklıdır. Özgürlük ya da kontrol, özü gereği bundan daha fazla uygulanabilen bir güçtür; ya verili bir eylemin gerçekleşmesini belirlemek ya da o eylemin gerçekleşmemesini belirlemek için. Hangi eylemleri gerçekleştirdiğimiz üzerinde kontrolümüz vardır, oysa sıradan nedenler, ürettikleri etkiler üzerinde kontrolden yoksundur.



Herhangi bir görüşe göre, özgürlüğü uygulamak, verili bir eylemin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini kendi başına belirlemektir. Özgürlük bir belirleme gücüdür. Ne var ki birçok filozof daha da ileri giderek belirlemenin ve nedensel olarak belirlemenin aynı kapıya çıkması gerektiğini varsayar. Bu durumda, onların görüşüne göre, nedensel olarak belirlenmemiş olanın da bizim tarafımızdan belirlenmemiş olması ve dolayısıyla bizim kontrolümüz dışında olması gerekir. Ancak bu, özgürlüğün nedensel olmayan bir güç olabileceği ihtimalini göz ardı eder; özgürlüğü uygularken nasıl hareket edeceğimizi nedensel olmayan bir şekilde –böyle olunca da bir taşın, bir pencerenin kırılmasını belirleme biçiminden oldukça farklı bir şekilde– belirliyor olabiliriz.

Doğadaki yalınlığın açık bir sınırı vardır. Birtakım temel ayrımlar olmalıdır, aksi takdirde her şey tamamen aynı olurdu, oysa mevcut durumun böyle olmadığı çok açıktır. Benzerlikleri ortaya çıkarmak kadar farklılıkları ortaya çıkarmanın da hakkını vermek önemlidir. Sadece dogmatik bir biçimde, apaçık olarak farklı olanların aslında tek ve aynı şey olduğu konusunda ısrar ederek hiçbir şeyi fayda getirecek şekilde açıklayamayız. Özgürlük gücü ve nedensel güç bu konuda bir örnek teşkil edebilir. Bu iki güç çok farklı görünmektedir ve belki de bunun tek nedeni gerçekten farklı olmalarıdır.

Bu noktayı vurgulamak önemlidir çünkü İngilizce-dilinde yapılan felsefe geleneği bu noktayı ihmal etmeye çok meyillidir. Son elli yılda, özellikle zihin ve zihniyetle ilgili konular söz konusu olduğunda bu noktayı göz ardı etme eğilimi baş göstermiştir. Zihin, özellikle de son derece gelişmiş insan zihni, açıkça dikkate değer ve ayırt edici bir şeydir. Zihinde, daha geniş doğadaki diğer her şeyden oldukça farklı görünen şeyler ve fenomenler buluruz. Bilinci buluruz, anlama yetisini buluruz, rasyonaliteyi ya da gerekçelere yanıt verme kapasite-

tesini buluruz; özgürlüğü, iradeyi kontrol etme kapasitesini ve irademizin kararlarına bağlı olan diğer istemli eylemleri buluruz. Ya da biz öyle olduğunu düşünürüz. Ne var ki bu ayırt edici şeyi, farklılığı tanımak ve takdir etmek yerine, pek çok filozof bundan son derece rahatsız olmuştur. Onlar, ilk olarak Thomas Hobbes tarafından açılan yolu, yani insanlık ile engin doğa arasındaki bariz farklılıkları inkâr etmeye ya da ortadan kaldırmaya çalışan doğalcılık yolunu seçmişlerdir.

Seçeneklerden biri doğalcı *eleme* seçeneğidir. Bu seçenek basitçe bilinç, anlama yetisi, rasyonalite ve özgürlük gibi şeylerin gerçekten var olduğunu reddeder. Ancak daha incelikli olan diğer seçenek ise doğalcı *indirgemedir*. Bu seçenek bilinç, anlama yetisi, rasyonalite ve özgürlüğün her birinin gerçekten var olduğunu kabul eder ancak bunların gerçekte daha engin doğada genel olarak bulunan ve daha az sorunlu olduğu varsayılan diğer bazı niteliklerin özel bir durumundan başka bir şey olmadığını ortaya koyar. Tüm bunların içerdiği şeyleri başka terimlerle –daha geniş doğadan ödünç alınan ve tanımlamaya çalıştığımız fenomenle önemsiz bir şekilde eşdeğer olmayan terimlerle– tanımlamaya çalışırız. Bu durumda özgürlükle ilgili iddia şu olacaktır: Özgürlük gerçekten de bir tür nedensel güçten başka bir şey değildir.

## **Uyumcu doğalcılık ve bir nedensel güç olarak özgürlük**

Bir tür nedensel güç olarak özgürlüğün indirgemeci açıklamalarının bir ana vatanı vardır. Bu düşüncenin kökenleri Hobbesçu geleneğe dayanır. Bu doğalcı türden uyumcular, özgürlüğün ne olduğunu farklı terimlerle açıklamaya ve özgürlüğü bir tür nedensellikten fazlası olarak görmemeye özellikle can atmışlardır. Bu uyumcular, eylemlerimiz üzerinde sahip olduğumuz güç olan özgürlüğün, arzularımızın nedensel bir gücü olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü Hobbes'un eylem

teorisini kabul etmişlerdir. Bir eylemi gerçekleştirmenin, tam da onu gerçekleştirmeye yönelik öncel bir arzunun temelinde istemli olarak bir şey yapmak olduğunu varsaymışlardır. Bu arzu, nasıl hareket ettiğimizin öncül ve tamamen pasif bir nedendir. Bu durumda özgürlüğü, eylemlerimiz üzerinde sahip olduğumuz gücü; arzularımızın ve iştahlarımızın yapmamız için bizi birer kukla gibi harekete geçirdikleri şeyi başarılı bir şekilde yapmaya yönlendiren nedensel gücüne indirgemek çok cazip bir hale gelir. Özgürlük niçin sadece bu nedensel güç anlamına gelmesin? Sonuçta Hobbesçu eylem teorisine göre, eylemin içerdiği tek şey bu nedensel gücün uygulanmasıdır. Eylem sadece istediğimiz şeyi yapmak istediğimiz olgusu tarafından yapmaya yönlendirilmektir. Arzularımız, yaptıklarımız üzerinde bu tür etkiler yaratmadıkça, eylem hiç gerçekleşemez ve dolayısıyla özgürlük de kullanılamaz. Arzularımızın tatmin edilmesinin önündeki her türlü engel, doğası gereği, sadece özgürlüğün kullanılmasının önündeki bir engeldir. Öyleyse neden özgürlüğün kullanılmasını, saf ve basit bir şekilde, bu tür arzuların engellenmeden tatmin edilmesinden ibaret olarak tanımlamıyoruz? Özgürlük tam da arzularımızın, arzulandıkları haliyle bir şeyi yapmamıza neden olma gücüdür.

Ancak bu uyumcu indirgeme kabul edilemez. Gördüğümüz gibi, eylemi genel olarak istek ve arzuların bir etkisi olarak tanımlamayan sağduyunun eylem mefhumuyla çelişir. Hedefe yönelik eylem tamamıyla, arzuların ya da başka herhangi bir ön motivasyonun neden olması gerekmeyen bir biçim alabilir. Hedefe yönelik eylem, eylemeye yönelik nedensiz kararlar biçimini alabilir. Bu da özgürlüğü artık arzularımızın tatminine yol açan bir güç olarak tanımlayamayacağımız anlamına gelir. Çünkü bu tür arzuların tatmin edilmesinin önündeki bir engelin artık bizim kendi eylemimiz

için özgürlüğü tehdit eden bir engel olması gerekmez. Bu, arzularımızın tatminini engelleyebilecek, kendi bilinçli kararımızdan başka bir şey olmayabilir; örneğin, tüm arzularımızın ve iştahlarımızın bizi meylettirdiği ve cezbettği aşâğılık bir eylemi gerçekleştirmeme kararımız gibi. Arzularımızın tatmin edilmesinin önündeki engel kendi bilinçli eylemimizde yatıyor olabilir. Kendi irademizin aksi yönde kullanılmasıyla, arzularımızı bilerek boşa çıkarıyor olabiliriz. Fakat eğer arzularımızı engelleyen dışsal bir engel değil de bizzat kendi bilinçli eylemimizse, bunun doğası itibarıyla özgürlük açısından tehdit edici ne sakıncası olabilir?

Şimdi görüyoruz ki eylem, doğası gereği arzularımızın bir etkisi değildir. Aksine çok farklı bir şeydir. Eylem gerçekten de, eğer söz konusuysa, arzularımızdan hangilerinin tatmin edileceğini, enine boyuna düşünerek belirleme kapasitesidir. Dolayısıyla özgürlüğümüz, bu eylem kapasitesini nasıl kullanacağımız üzerindeki kontrolümüz, buna bağlı olarak arzularımızdan hangilerinin tatmin edilip edilmeyeceği üzerindeki kontrolümüzdür. Bu gücü genel olarak arzularımızı boşa çıkarmak için kullanmamız, özgürlüğümüzün bir kaybı değil, onu uygulamanın olası bir yoludur.

Özgürlük, bizim kendi eylemimiz üzerindeki gücümüz, makul bir şekilde, nasıl hareket edeceğimizi belirleyen öncel arzuların veya diğer pasif motivasyonların nedensel gücü olarak saptanamaz. Bunun nedeni, özgürlüğümüzü uyguladığımız kendi eylemimizi, arzularımızı boşa çıkarmak için bilinçli şekilde kullanabilmemizdir. Şayet neticede özgürlük nedensel bir güçse, bu oldukça farklı türden bir nedensel güç olmalıdır.

## **Liberteryanizm ve nedensel bir güç olarak özgürlük**

Elbette liberteryanlar özgürlüğü, arzuların ya da diğer pasif motivasyonların nasıl hareket edeceğimizi belirleyen neden-

sel gücü olarak tanımlamamalıdır. Bunun çok açık bir sebebi vardır. Böyle bir nedensel güç, liberteryan özgürlüğü yeterince güçlü bir biçimde, tamamıyla ortadan kaldıracabilecek bir şey olduğundan, bu güçle liberteryan özgürlük birbirinden oldukça farklı olmalıdır. Liberteryanlar için, önceden meydana gelen herhangi bir meydana geliş veya olayın nasıl hareket ettiğimiz üzerindeki nedensel gücü, özgürlüğümüz için potansiyel bir tehdittir. Dolayısıyla özgürlük asla böyle bir nedensel güçle özdeşleştirilemez.

Yine de birçok liberteryan, eğer özgürlük bir tür nedensel güç değilse, özgürlüğün var olabileceği başka hiçbir şey olmadığından endişe duymaktadır. Nedensel olarak belirlenmemiş bir eylem başka herhangi bir şekilde belirlenemez ya da kontrol edilemezdi. Bu eylem sadece rastgele bir eylem olurdu. Dolayısıyla bu liberteryanlar de liberteryan özgürlüğü nedensel bir güç, ancak farklı türde bir nedensel güç, olarak tanımlamaya çalışmıştır.

Özgürlüğümüzün olması için yalnızca farklı türde tek bir nedensel güç vardır. Öncül bir olayın ya da olayın nedensel gücü değil, hatta arzu ya da duygu gibi kendi zihinlerimizdeki öncel bir olayın ya da hadisenin nedensel gücü bile değildir bu. Bunun yerine özgürlük, doğrudan kendi benliğimize bağlı ve onun tarafından uygulanan nedensel bir güç olmalıdır. Özgürlük, bir failin hayatındaki önceki bir eylem-etkileyici olayın değil, failin bizzat kendisinin nedensel gücü olmalıdır. Ayrıca özgürlük, doğası gereği ve esasen iki yönlü bir güç, bir şeyi yapma veya o şeyden kaçınma gücü olduğundan, bu nedensel güç benzer biçimde, birden fazla şekilde uygulanabilir olmalıdır. Özgürlüğümüzü oluşturan nedensel güç hem verili bir etkiyi üretme hem de onun oluşmasını önleme gücü olmalıdır. Böylece liberteryan özgürlüğün çok etkili ve popüler bir teorisine –filozofların *fail-nedensellik* olarak adlandırdıkları

şeye başvuran teoriye– ulaşmış oluruz. Bu teoriye göre özgürlüğün, eylemler üzerinde iki yönlü özel bir nedensel güç olduğu varsayılır; bu nedensel güç, özgür olmayan herhangi bir olay tarafından değil, özgür faillerin kendileri tarafından sahip olunan ve kullanılan bir nedensel güçtür. Özgürlüğün *fail-nedensel* bir güç olduğu varsayılır.

Liberteryanlar neden özgürlüğü fail-nedensel bir güç olarak nitelendirmek istesin? Fail-nedensel teorinin gerçekten iki işe yaradığını unutmayın. Birincisi, özgürlüğü başka bir güç türüne indirgeyerek, onun doğada daha yaygın olarak bulunan bir fenomenin, nedensel gücün özel bir durumu olduğunu açığa çıkarmaktadır. Böylece liberteryan özgürlük gibi (sözde) doğal olmayan ve istisnai bir şeyi bile aslında doğanın yalnızca bir başka uzvu olarak konumlandırmanın memnuniyetini yaşarız. Ancak ikinci olarak, bu teori aynı zamanda rastlantısallık sorununu da çözer. Eğer özgürlüğümüzü uyguladığımızda, failler olarak nasıl hareket edeceğimizi nedensel olarak belirliyorsak, o zaman liberteryan özgür eylemimiz rastgele olamaz. Özgür eylem rastgele olamaz çünkü nedensel olarak –özgürlüğü tehdit eden öncel bir olay tarafından değil, özgür failler olarak bizler tarafından– belirlenir. Açık olan ve herkes tarafından kabul edilen bir şey vardır. Nedensel belirlenim, nedensel olarak belirlenen şeydeki tüm rastlantısallığı engeller. O halde, liberteryan özgürlüğün kullanımı rastlantısallıktan çok net bir biçimde ayrılmaktadır.

Dolayısıyla, bir failin özgürlüğünü uygulamasıyla bir A eylemi meydana geldiğinde, failin kendisi bir neden olarak faaliyet göstermektedir. Herhangi bir salt olay ya da hadise değil, herhangi bir arzu ya da motivasyon değil, failin kendisi A eylemini yapıp yapmayacağını nedensel olarak belirlemektedir.

|                   |                                                                      |
|-------------------|----------------------------------------------------------------------|
| <i>Fail-neden</i> | Fail, değil A yerine A'nın belirleyici nedeni olarak özgürce faaldır |
| <i>Etki</i>       | A yapıldı/ tamamlandı                                                |

A eyleminin meydana gelmesi tesadüfi değildir, çünkü nedensel olarak belirlenmiştir. Ancak eylemin meydana gelmesi yine de failin kontrolünün bir uygulaması olabilir çünkü kontrolsüz bir neden tarafından değil, özgürce işleyen (faal olan) bir neden olarak failin kendisi tarafından belirlenir.

Elbette bu hikâye açısından, failin nedensel gücünün özgürce uygulanıyor olması gerekliliği önemlidir. Fail, fail-nedensel gücünü nasıl kullanacağını kontrol etmelidir; A'yı yapmasına neden olup olmadığını ya da bunu engelleyip engellemediğini kontrol etmelidir. Aksi takdirde, failin kendisi tarafından nedensel olarak belirlenmiş olsa da A'nın yapılması, failin kontrolü dışındaki bir neden tarafından belirlenmiş olur ve A'nın yapılıp yapılmadığı üzerindeki liberteryan kontrol ortadan kalkar. Ancak failin, fail-nedensel güç kullanımını kontrol ettiği iddiasını reddetmek her halükârda zordur. Çünkü bu nedensel gücün, failin özgürlüğünden başka bir şey olmadığı varsayılır ve özgürlük, özgürce kullanılmaktan başka nasıl uygulanabilir ki?

Öyleyse liberteryan özgürlüğü nedensel gücün bir biçimi olarak, faillerin nedensel gücü olarak mı görmeliyiz? Bu konu karmaşıktır ve her iki tarafın da birçok argümanı bulunmaktadır. Ancak bunu neden böyle görmememiz gerektiğine dair bariz bir düşünce vardır, bu da liberteryan özgürlüğün herhangi bir tür nedensel güç olamayacağını öne sürer.

Özgürlüğün fail-neden teorisinin iki iş yapması gerektiğini unutmayın. Bu teorisin, özgürlüğe daha geniş doğa içinde tatmin edici bir konum ve kimlik kazandırması beklenir. Özgürlüğün, oldukça tanıdık bir şey olan nedenselliğin yalnızca bir başka örneği olduğu konusunda bize güvence de vermesi beklenir. Ayrıca liberteryan özgürlük uygulamasının rastlantısallıktan ne şekilde farklı olduğunu açıklayarak rastlantısallık sorununu da çözmesi beklenir. Ancak ben, bunların hiçbirinin yapılmadığını öne süreceğim.

Liberteryan özgürlüğü sadece başka bir isimle –gerçekte çok farklı olan bir fenomenin paylaştığı bir isimle– etiketleyerek, liberteryan özgürlüğün nerelere varabileceği konusundaki endişeleri gidermek ya da saf şansını nasıl dışladığını açıklamak için hiçbir şey yapmıyoruz. Eğer nedensel gücün bir biçimi olarak liberteryan özgürlüğe atıfta bulunursak, kanımca yaptığımız tek şey bu olur. Çünkü özgürlük gerçekten de nedensellikten çok farklıdır.

Kitap boyunca vurgulamış olduğum gibi, özgürlük doğası gereği birden fazla şekilde uygulanabilen –ve ne şekilde kullanılacağı bizim kontrolümüz altında olan– bir güçtür. Özgürlük, doğası gereği, hangi eylemleri gerçekleştireceğimizi bize bırakır. Ancak olağan nedensel güçler, yani bir şeylere neden olma güçleri, son noktada hiç de böyle değildir.

Olağan nedensel gücün bazen birden fazla şekilde kullanılabilirdiği doğrudur. Sıradan bir neden temelde olasılıklı olabilir. Aslında neticede sadece bir etki yaratıp yaratmayacağı değil, hangi etkiyi yaratacağı da temelde tesadüfi olabilir. Belki de bir yandan, o düğmeye basmak trafik lambasının yeşile dönmesine neden olacaktır; ya da alternatif olarak belki de aynı ışığın kırmızıya dönmesine neden olacaktır. Ancak bu doğru olsa bile, elbette bu durum sıradan bir nedenin hangi etkiyi üreteceğini kontrol etmesine izin vermez.



Dahası da vardır. Böylesi salt olasılıklı ya da tesadüfi bir neden, sonucun basit anlamda şansa olan bağımlılığını ortadan kaldırmak anlamında, iki olası etkisinden hangisini üreteceğini elbette *belirliyor* sayılmaz. Sıradan bir nedenin, bir etki yerine diğerinin ortaya çıkmasını belirlemesinin tek bir yolu vardır. İlgili tüm koşullar ve neden göz önüne alındığında, herhangi bir alternatif etkinin ortaya çıkmasının imkânsız kılındığı doğru olmalıdır. Birden fazla etkinin meydana gelmesinin mümkün olması halinde, nedenin hangi etkiyi meydana getireceği rastgele ve belirlenmemiş olacaktır; bu tamamen bir şans meselesidir.

Ancak bir fail, özgürlüğünü kullanarak ne olacağını belirlediğinde, işler oldukça değişir. Varsayalım ki fail A'yı ya da değil A'yı yapmayı seçmek zorunda olsun. Ve varsayalım ki, koşullar ve kendisinin özgür bir fail olarak mevcudiyeti göz önüne alındığında, A'yı ya da değil A'yı yapmak eşit derecede mümkün olsun. Failin hangi eylemi gerçekleştireceği rastgele ve belirlenmemiş olmak zorunda değildir. Özgürlüğün gücü –onun kontrol sahibi olması– yine de değil A'yı yapmaktansa A'yı yapmayı belirleyen fail olmasına izin verir, bu yüzden son kertede yaptığı şey tamamen bir şans meselesi değildir. Ancak bu, kesinlikle özgürlüğün nedensellikten oldukça farklı bir güç olduğunu ima eder. Sıradan bir neden, etkilerini belirler ve yalnızca mevcudiyeti alternatifleri imkânsız kıldığında rastlantısallığı dışarıda bırakır. Ancak özgür bir fail eylemlerini belirler ve rastlantısallığı oldukça farklı bir şekilde hariç bırakır. O zaman niçin bu yolun da nedensel olduğunu varsayalım?

Sonuç açıktır. İki güç, özgürlük ve olağan nedensellik, sonuçları belirlemek ve rastlantısallığı çok farklı şekillerde dışlamak için çalıştığından, olağan nedensel belirlenimin rastlantısallığı dışlayıcı olduğu olgusu, özgürlüğün uygulan-

masının da nasıl rastlantısallığı dışlayıcı olabileceğini açıklamak anlamında hiçbir şey yapmaz. İsterseniz özgürlüğün gücünü “nedensel” olarak da etiketleyebilirsiniz; fakat bu etiketi iliştiirmenin, rastlantısallık sorununu çözümlemede hiçbir etkisi olmaz. Çünkü etiketleme sadece bundan ibarettir. Bu, özgürlüğün uygulanmasının, nihai sonucun tamamen şans eseri olmasını nasıl engellediğine dair anlayışımızı geliştirmez.

Özgürlüğü “nedensel güç” olarak adlandırmak, özgürlüğün rastlantısallığı nasıl dışladığını açıklamak ya da özgürlüğü, sopa ve taşların sahip olduğu tanıdık güce tatmin edici bir şekilde benzetmek anlamında hiçbir şey yapmaz. Aslında hem özgürlüğe hem de sıradan nedenselliğe ortak bir terim uygulamak, bize yalnızca bu iki tür güç arasındaki derin farkı hatırlatır. Öyleyse neden özgürlüğü nedensel bir güç olarak ele almakta ısrar edelim? Aksini düşünmemiz için bize ikna edici bir sebep verilmedikçe, özgürlüğün nedensel gücünü başka bir örneği olmadığını varsaymalı, onu olduğu gibi, oldukça yeni ve farklı türde bir güç olarak kabul etmeliyiz.

## **İndirgeme olmaksızın liberteryan özgürlük**

Bu durumda, özgürlüğün nedensel bir güç olmadığı sonucuna varmamız yerinde olacaktır. Eylemim üzerindeki –örneğin aldığım bir karar üzerindeki– ilk kontrol uygulamam, ister motivasyonlarımın isterse fail-neden olarak kendimin bir etkisi olarak ortaya çıksın, bu eylemi içermez.

Fakat eğer özgürlük nedensel bir güç değilse, özgür bir failin özgür eylemleriyle, kontrol ettiği eylemlerle ilişkisi nedir? Bu ilişkinin ne olması gerektiği açıktır. Özgürce bir irade eylemi gerçekleştirdiğimde –örneğin evde durmak yerine dışarı çıkmaya karar verdiğimde– kararım benim bir etkim değildir. Dolayısıyla sahip olduğum herhangi bir gücün etkisi de

değildir. Kararım benim kontrolümde ya da özgürlüğümde, onun bir etkisi olarak değil, bir dolayımı veya vasıtası hâlinde durur. Kararıma neden olmak için özgürlüğümü uygulamam. Daha ziyade özgürlüğüm kararın kendisinin alınmasında uygulanır. Bu karar benim kontrolümü uygulamamı doğrudan sağlayan şeydir.

İşte bir analogi: Örneğin, alacaklınız olarak bana olan borcunuzdan sizi ibra etme gücümü düşünün. “Seni ibra ediyorum” dediğimde ve bunu beyan ettiğimde, bu beyana neden olmak için borçtan ibra etme yetkimi uygulamıyorum. Çünkü bu beyan, benim sizi ibra etme yetkim tarafından üretilen bir etki olarak ortaya çıkmaz, bu yetkinin bizzat uygulanmasını teşkil eder. Beyan, yetkinin içinde ve onun aracılığıyla uygulanmış dolayımın ta kendisidir. Eylem ve özgürlüğün uygulanması da böyledir. Eylem, özgürlüğün uygulanması için bir vasıta ya da dolayımdır, onun etkisi değildir.

O halde, liberteryan özgür eylemlerin gerçekten nedensel olarak belirlenmemiş olduğu sonucu ortaya çıkar. Hatta hiçbirinin bütünüyle nedenleri bile olmayabilir. Fakat bu da bizi rastlantısallık sorununa geri götürmez mi? Liberteryanın özgür olduğunu iddia ettiği eylemler herhangi bir belirleyici nedenden yoksun eylemlerse, bu, o eylemleri tesadüfi kılmaz mı? Bu eylemler, tamamen şans eseri meydana gelmezler mi? Hayır. Liberteryanizm, özgürlüğü rastlantısallığa dönüştürme tehlikesiyle ancak –akılsızca konuştuğu takdirde– özgürlüğün uygulanmasının nedensel olarak belirlenmemiş eylemlerin ortaya çıkmasından *başka bir şey olmadığını* söylerse karşı karşıya kalır. Daha önce de belirttiğimiz gibi rastlantısallık, nedensel olarak belirlenmemişlikle elde edeceğiniz bir şeydir ve *bundan fazlası değildir*.

Liberteryan özgür eylem, doğası gereği, nedensel olarak belirlenmemiş eylem olmalıdır. Bu ölçüde de elbette, bu tür

özgür eylemler şans içerir. Failin tercihinden önce, özgürlüğünü nasıl kullanacağı nedensel olarak belirlenmemiştir ve bu bakımdan da tesadüfi olmalıdır. Ancak bu, özgürlüğün hâlâ uygulanıyor olmasıyla tutarsız değildir. Hakiki özgürlüğün kullanılması, yalnızca şansın var olan tek şey olması durumunda –eğer bir olay nedensel olarak belirlenmemişse ve bundan daha fazlası değilse, öyle ki sonuçta olayın meydana gelip gelmeyeceğini belirlemek için hiçbir güç kullanılmıyorsa– bertaraf edilir.

Ancak liberteryanizmin, özgürlüğün kullanılmasının tesadüften başka bir şey olmadığını –nedensel olarak belirlenmemiş eylemlerin ortaya çıkmasından başka bir şey olmadığını– iddia etmek gibi bir görevi yoktur. Çünkü bu açıkça yanlıştır. Liberteryanların iddia etmesi gereken tek şey, nedensel olarak belirlenmemişliğin özgürlüğün uygulanmasının bir *koşulu* olduğudur. Özgürlük üzerindeki bu uyumsuzculuk koşulunu, özgürlüğün içerdiği her şeyin kapsamlı bir şartnamesi olarak okumak oldukça gereksizdir. Bu, Liberteryanizme oldukça yersiz bir indirgemeci yorum yüklemektir. Bu, liberteryanı Hobbesçu uyumcuların yapmaya çalıştığı şeyi yapmaya çalışıyor gibi –yani indirgemeci bir şekilde özgürlüğün ne olduğunu başka terimlerle açıklayarak– okumaktır. Liberterin böyle bir şey yapmaya kalkışması için hiçbir sebep yoktur.

Liberteryanın böyle bir indirgemeye kalkışması her hâlükârda aptallık olur. Çünkü bu, sağduyu ahlakının temel bir özelliğiyle tutarsızdır. Sağduyunun ahlaki sorumlulukla ilişkili olarak özgürlüğe verdiği ahlaki önemle tutarsızdır. Gördüğümüz üzere sağduyu, neden pasif inanç ve arzularımızdan değil de doğrudan ne şekilde eylediğimizden sorumlu olduğumuzu açıklamak için özgürlüğe –nasıl hareket edeceğimiz üzerindeki kontrolümüze– başvurur. Sağduyunun açıklaması, zengin içerikli ve anlaşılabilir. Niçin böyle

olduğu, ciddi anlamda önem arz eden bir hikâyedir. Bunun açıklaması, inançlarımızdan ve arzularımızdan değil, eylemlerimizden doğrudan sorumlu olduğumuzdur çünkü kontrol ettiğimiz şey eylemlerimizdir.

Alışlageldik kavramımızla tutarlı olacak herhangi bir özgürlük açıklaması, bu açıklayıcı hikâyenin en azından zengin içerikli bir açıklayıcı hikâye olarak varlığını sürdürmesine izin vermelidir. Anlatılan açıklayıcı hikâyenin gerçekten doğru olduğuna inansak da inanmasak da, onu anlatmak yine de mümkün olmalıdır. Niçin nedensel olarak belirlenmemiş eylemlerimizden doğrudan sorumlu olabiliyoruz da, örneğin, nedensel olarak belirlenmemiş arzularımızdan sorumlu olamıyoruz? Bunun açık ve dolaysız açıklaması, arzularımızı, hatta nedensel olarak belirlenmemiş olanları bile doğrudan kontrol edemediğimiz için eylemlerimizi doğrudan kontrol edebilmemizdir. Fakat o zaman bu açıklamanın bir karşılığının olabilmesi için, özgürlüğün eylemde salt nedensel belirlenim eksikliğinden daha fazlası olması gerekir. Aksi takdirde bu açıklama, nedensel olarak belirlenmemiş eylemlerimizden doğrudan sorumlu olabileceğimiz ve belirlenmemiş arzularımızdan sorumlu olamayacağımız anlamına gelir çünkü belirlenmemiş eylemlerimiz eylemdir. Özgürlüğü eylemde salt nedensel belirlenim eksikliğine indirgeyerek, ahlaki sorumluluğun eylemle sınırlandırılmasının anlaşılabilir bir açıklaması olan şey, açık bir açıklamasızlığa dönüşerek yok olacaktır.

Aynı argüman, özgürlüğün bir başka bilindik uyumcu indirgemesine –bu kez doğalcı Uyumculuğun tercih ettiği indirgeme değil, rasyonalist Uyumculuğun tercih ettiği oldukça farklı bir indirgemeye– karşı da kullanılabilir. Bu, özgürlüğün pratik akılla özdeşleştirilmesidir. Rasyonalist, özgürlüğü rasyonel şekilde davranma kapasitesinden öteye indirgemeye çalışmaz. Özgürlüğün bu şekliyle başka bir şeye

indirgenmesinde neyin yanlış olduğu artık açıkça anlaşılmalıdır. Çünkü akıllı, yalnızca pratik olarak nasıl eylediğimizde değil, aynı zamanda pratik olmayan bir şekilde, eylemimize öncel pasif inanç ve isteklerin oluşumunda da uygularız. Rasyonel varlıklar olarak neden bu pasif inanç ve isteklerden değil de eylemlerden doğrudan sorumlu olabileceğimizi sorgulayabiliriz. Sağduyunun cevabı yine özgürlüğe başvurur. Eylemlerimizi oluşturan rasyonelliğimizin uygulamalarını doğrudan kontrol ederiz, inanç ve arzularımızı meydana getirenleri değil. Ancak yine bu açıklamanın işe yaraması için, özgürlüğün eylem biçimini alan rasyonalite kapasitemizden daha fazlası olması gerekir. Aksi takdirde elimizde kalan tek şey, eylemlerimizden eylem oldukları için sorumlu olduğumuz düşüncesidir ki sonuçta bu da bir açıklama değildir.

Elbette özgürlüğün salt pratik rasyonellikten daha fazlası vardır ve hepimiz bunun ne olduğunu biliriz: Eylemlerimizin ayırt edici bir şekilde bize bağlı oluşu, onları kontrol ediyor olmamız. Ayrıca zihne bakışımızdaki diğer pek çok şey gibi, bilinçli olmak, bir şeyi anlamak, makul olmak gibi, tüm bu kontrolün, tüm bu bize bağlılığın içerdiği şeyleri başka terimlerle yeterince açık bir biçimde belirtemeyiz. Özgürlük basit bir şekilde belirlenmemiş olarak hareket etme kapasitesi ya da basitçe rasyonel eylemde bulunma kapasitesi değildir. Özgürlük, basitçe bir tür nedensel güç de değildir. Esasında özgürlük, nedensel bir güç hiç değildir. Bir güç olarak özgürlük, basitçe her ne ise odur, başka bir şey değildir.

## **Liberteryan özgürlük savunusu**

Liberteryan özgürlüğün bağdaşımı ve olasılığına karşı ortaya atılan şüpheli iddia, ilk başta görüldüğünden çok daha az zorludur. Aslına bakılırsa şüpheli, artık ciddi ciddi bir şey

kanıtlamadan sonucu varsaymış<sup>13</sup> görünmektedir. Bu şüpheliğin köklerinin gerçekte nerede bulunabileceğini ortaya çıkardığımıza göre bu durum da netleşmektedir. Söz konusu kökler kısmen Hobbesçu bir insan eylemi karikatüründe yatmaktadır. Eylemi, arzularımız tarafından bize dayatılan bir etkiden başka bir şeye indirgemeyen ve kendi öz-belirlenimimizin ilkece ve başlangıçta uygulanması dâhilinde ve onun aracılığıyla karar verme sürecini küstahça, insanın kendi öz-belirleniminin dışında bırakan bir karikatürdür bu. Aksi takdirde, inkâr edilen özgürlüğün ta kendisini, hem dünyadan hem de dünya deneyimimiz ve anlayışımızdan bile dogmatik bir şekilde, daha en başından dışlamış olurlar.

Şüpheli saldırı basitçe, dünyayı yalnızca özgürlüğü insan yaşamının ayırt edici bir özelliği olarak dışlayan terimlerle betimlemeye yönelik dogmatik bir belirleme anlamına gelir. Şüpheli, dünyanın nedensellikten başka hiçbir güç barındıramayacağını ve önceki olaylar tarafından nedensel olarak belirlenmeyen herhangi bir olayın sadece rastlantısal olması gerektiğini varsayar. Ancak dünyayı yalnızca bu terimlerle betimleme konusunda ısrar edersek, o zaman elbette liberteryan özgürlüğün mümkün olmadığı ve var olamayacağı ortaya çıkabilir. Ancak hangi hakla böyle bir özgürlüğü daha en başından dışlıyoruz?

Liberteryan özgürlüğün ilkece imkânsız olduğunu gösteren ikna edici bir şüpheli argüman –bu sonuca varmak için bu sonucu varsaymaksızın hareket eden bir argüman– yoktur. Peki bunun yerine, liberteryan özgürlük mümkün olsa

---

13 *Question-begging*: Bu mantıktaki safsatalardan biridir. Bu safsata, bir argümanın öncülleri sonucu desteklemek yerine sonucun doğruluğunu varsaydığında ortaya çıkar. Başka bir deyişle, söz konusu olan düşünsel konumu kanıt olmadan varsayarsınız. Bu varsayım sürekli etrafında döndüğünüz kısır bir döngüye de dönüşebilir. (Çev.)

bile, bu özgürlüğe fiilen sahip olmanın ve bu özgürlükten yararlanmanın yine de ihtimal dahilinde olmadığını gösteren ikna edici bir şüpheci argüman var mıdır? Hayır. Örneğin, fiilen hiç kimse nedensel belirlenimciliğin doğruluğunu ortaya koymamıştır. Eylemlerimiz üzerinde arzularımıza ve belki de bunların daha da ötesinde çevresel veya genetik etmenlere kadar geri götürülebilecek herhangi bir nedensel etki, görünüşe göre genel olarak yalnızca etkilerdir.<sup>14</sup> Hiç kimse, insan karar ve eylemlerinin genel ilkesinin bu tür nedenler tarafından belirlendiğini göstermemiştir. Bu tür nedenler, nasıl hareket edeceğimizi gerçek anlamda belirlemeden bizi sadece etkiledikleri sürece, özgürlüğe yeterince yer bırakırlar. Bu tür etkiler bazen yaptıklarımız üzerindeki kontrolümüzü azaltabilir ya da kısıtlayabilir. Ancak kontrolü bütünüyle ortadan kaldırmaları gerekmez.

Gerçekten de liberteryan bir şekilde özgür olduğumuza dair doğrudan bir kanıtımız var mı? Şüpheci, böyle bir kanıtımızın olmadığını iddia edecektir. Şüpheci, doğrudan deneyimlediğimiz tek gücün sıradan nedensel güç –ya da böyle bir gücün yokluğu– olduğunu ileri sürecektir. Oldukça mantıklı bir şekilde, ne sıradan bir nedensellik deneyimi ne de bunun salt yokluğu, liberteryanların özgürlük olarak anladığı şeyin deneyimi için yeterlidir. Elbette, şüpheci bu konuda haklı olsaydı, en iyi ihtimalle Kantçı seçenekle karşı karşıya kalabilirdik. Özgürlüğümüz bir deneyim nesnesi değil de başka, belki de tam olarak daha kuşkucu temellerle varsaydığımız bir şey olurdu.

Yine de hangi hakla kendi özgürlüğümüze dair doğrudan bir deneyimin ya da farkındalığın olmadığı varsayılabilir? Aslında, tuhaf bir ironiyle, özgürlük hakkında şüpheci olan

14 Yani nedenlerin eylemler üzerinde hiçbir boşluk bırakmayacak türden mutlak belirlemeleri yoktur, yalnızca etkileri vardır. (Çev.)



biri nasıl onun herhangi bir temsilini kendi deneyimlerimizden dışlamaya çalışıyorsa, diğerleri de nedensellik konusunda aynı şeyi yapmaya çalışır. Elbette nedensellik, daha önce bazıları tarafından, yani uyumcular ve fail-nedenselciler tarafından, özgürlüğün ne olduğunu açıkladığı düşünülen güçtür. Nedensellik, bazı filozofların özgürlüğü doğallaştırmanın bir aracı olarak kullanmayı umdukları güçtür. Eğer özgürlük bir tür nedensellik olarak ortaya konabilirse, bunun, özgürlüğü daha geniş bir doğanın tamamen tanıdık bir parçası haline getireceğini umuyorlardı. Ancak özellikle bir filozof –David Hume– nedenselliği de deneyimlerimizden dışlamaya çalıştı ve bunu, tıpkı şüphecimizin özgürlüğü dışlamak istemesi gibi yaptı.

Tıpkı şüphecinin liberteryan özgürlüğün bizden saklı olduğunu varsayması gibi Hume da nedensel gücün aynı şekilde bizden saklı olduğunu düşünüyordu. Deneyimimizin bizde asla nedenselliği temsil etmediğini düşünüyordu. Hume, doğrudan deneyime ya da farkındalığa sahip olduğumuz tek şeyin doğadaki düzenlilikler olduğunu iddia etti. Örneğin, ateşin yanması gibi bir olayı düzenli olarak, ateşin üstündeki suyun kaynaması gibi başka bir olay takip eder. Dünyada bunları birbirine bağlayan daha öte bir özellik olarak başka bir şeyin, nedensel bir gücün asla doğrudan farkındalığına sahip olamayız.

Özgürlük ve nedensellik gibi şeylerin temsilini deneyimin dışında bırakmaya yönelik bu tür girişimler, herkesçe bilindiği üzere sorunludur. Bu yolda ne kadar ileri gitmek istiyoruz? Örneğin çok geçmeden görsel deneyim içeriğini farklı biçimlerde renklendirilmiş yüzeylerden oluşan bir dizinin temsilinden ibaret bir şeye indirgeyebiliriz. Argümanın gidişatına göre, doğrudan gördüğümüz tek şeyin renk alanları olduğu şüphesiz açıktır. Geri kalan, katı maddi nesnelerden oluşan

bir dünya, görsel deneyimin doğrudan temsil etmediği, çıkar-sama yapmamız gereken bir şeydir. Katı bir fiziksel dünyaya duyulan inanç, deneyimin kendisinin ortaya koyduklarının çok ötesine uzanmaktadır.

Bu, deneyime ilişkin etkileyici bir görüş değildir. Fakat buna nasıl karşı konulabilir? Sanırım bunun tek yolu, deneyimin gerçekten inancımıza sağladığı rehberliğe başvurmaktır. Eğer deneyim düzenli ve normal olarak verili bir tür şeyin bulunup bulunmayacağına ve ne zaman bulunacağına dair inançlarımıza rehberlik ediyorsa, o halde deneyim bizde bu tür bir şeyi ve onun koşulunu temsil ediyor olmalıdır. Deneyimin dünya hakkında neyi temsil ettiğini, dünyanın neleri içerdiğine dair inançlarımız üzerindeki normal etkisine başvurmaktan başka nasıl belirleyebiliriz?

Dolayısıyla deneyim bizi düzenli ve normal olarak katı nesnelerden, çeşitli türlerde nedensel güç uygulayan ve bunlara maruz kalan nesnelerden oluşan bir dünyaya inanmaya yönlendirir. Deneyim bizi, sopa ve taş gibi nesnelerin –diğer nesnelere çarpma ve onlara zarar verme ve onları yok etme gücüne sahip nesnelerin– dünyasına inanmaya yönlendirir. O halde deneyimin temsil ettiği dünya budur; ne nedensellikle birbirine bağlı olmayan salt düzenliliklerden oluşan ne de sadece renkli şekillerden oluşan bir dünya.

Aynı şekilde, deneyimler de düzenli ve normal olarak özgürlüğümüzle ilgili inançlar oluşturmamızda bize rehberlik eder. Bizi nasıl hareket edeceğimiz konusunda farklı düzeylerde kontrole sahip olduğumuza –bazen bu kontrolün mevcut olduğuna, bazen de azaldığına ve hatta hiç olmadığına– inanmaya yönlendirir. Deneyim bizi yalnızca nesnelerin nedensel güçleri hakkında değil, aynı zamanda bizim kendi özgürlüğümüz olan nedensel olmayan güç hakkında da inançlar oluşturmaya yönlendirir. Dolayısıyla özgürlük,

nedensellik kadar, deneyimin de temsil ettiği bir şeydir. Eğer özgürlük söz konusu olduğunda deneyim yanılmaz bir rehber değilse, nedensel gücü temsili konusunda da yanılmaz değildir. Ancak bu, özgürlüğün deneyim tarafından temsil edilmediğini göstermediği gibi, nedenselliğin de deneyim tarafından temsil edilmediğini göstermez. Eğer nedensel gücün deneyim tarafından yanlışlanabilir temsiline güvenerek bu güç hakkında hâlâ bilgi edinebiliyorsak, o zaman nedensel olmayan özgürlük hakkında da aynı şekilde bilgi edinebiliriz.

Garip ve son derece sinir bozucu bir iş arkadaşımınla telefonda tartışırken sesimi yükseltiyorum, kasıtlı şekilde onunla daha yaralayıcı konuşuyorum ve sonra, öfkem arttıkça, gayet maksatlı bir şekilde karşımdakine ağır bir hakarete bulunarak suratına telefonu kapatıyorum. Tüm bunları yaptığımı hissediyorum ve bunları yaparken, yaptığım şey üzerindeki kontrolümün giderek azaldığını ve o anda kendimi *kaybettiğimi* hissediyorum. Eylemimi deneyimledikçe, nasıl hareket ediyor olduğumu belirleyen ben değil, giderek artan bir şekilde öfkem olduğunu hissediyorum. Faillik deneyiminin tüm bunları benim için temsil etmediğini kim söyleyebilir? Benim deneyimim, tam da bu deneyimi yaşayanların kontrolü kaybettiklerine inanmalarına yol açan türden bir deneyimdir. Bu, tam da kişinin “kontrolünü kaybettiğini hissetmesi” olarak tanımlayacağımız türden bir deneyimdir.

Yaygın olarak paylaşılan bir özgürlük fikrine sahibiz; doğal olarak liberteryen terimlerle tasavvur ettiğimiz bir özgürlük ya da yaptıklarımızın kontrolüne dair bir fikirdir bu. Bu fikir, kendimize ve dünyaya dair deneyimimizde, çok farklı bir fikir olan nedensel güç fikri kadar yaygın ve canlı bir öğedir. Öyleyse neden bir gücü diğerine dönüştürmeye çalışalım? Neden seçici davranılarak, bir güce karşı şüpheli olunurken diğerine karşı olunmuyor?

Nedenselliğin aksine özgürlük, insanlarla ya da en çok insanlarla ve gelişmiş düzeydeki hayvanlarla sınırlı görünmektedir. Özgürlük, daha geniş doğada, zihnin dışındaki hiçbir şeye benzemez. Ancak aynı durum bilincimiz, rasyonalitemiz ve anlama kapasitemiz gibi zihnin diğer pek çok özelliği için de geçerlidir. Yine de tüm bunlar –yaptıklarımızın kontrolüne sahip olmak, bilinçli olmak, bir şeyleri anlamak– doğrudan farkında olduğumuz, herhangi bir şeyin farkında olduğumuz kadar farkında olduğumuz, kendimize ait yönlerdir. İnsan özgürlüğü kesinlikle zihniyetimizin bu özelliklerinden herhangi biri kadar şaşırtıcı ve ayırt edici bir fenomendir. Ancak bu, inancımıza –her halükârda terk etmek konusunda tamamen kudretsiz görüldüğümüz inanca– diğerlerinden daha az layık görünmez. Kendi akıl yürütme ya da anlama kapasitemize olan inancımızdan vazgeçemediğimiz gibi, eylemlerimizin çoğunu gerçekleştirip gerçekleştirilmemenin bize bağlı olduğuna dair gündelik inancımızı da yitirebiliriz. Henüz bu inancın ya da ona eşlik eden diğer inançların ihtimal dışı ya da yanlış olduğunu kanıtlayacak herhangi bir şey yoktur.



# REFERANSLAR

## 3. Bölüm

Susan Wolf, *Freedom within Reason* (Oxford University Press, 1990).

## 4. Bölüm

Thomas Hobbes, *Of Liberty and Necessity, British Moralists 1650-1800* içinde, ed. D. D. Raphael (Hackett, 1991), cilt i, ss. 61-2.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, Bölüm 12, ed. R. Tuck (Cambridge University Press, 1991), s. 146. [Türkçesi: *Leviathan*, “Uyrukların Özgürlüğü Üzerine”, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 1992, s. 155]

## 5. Bölüm

John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2. Kitap, 21. Bölüm, ‘Of Power’, §10, ed. P. H. Nidditch (Oxford University Press, 1975), s. 238. [Türkçesi: *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, “Güç İdesi”, çev. Meral Delikara Topçu, Ankara: Öteki, 2000, §10, s. 316]

John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. J. T. McNeill ve F. L. Battles (Westminster Press, 1960), cilt i.

## 7. Bölüm

Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals* (Ak. 6. 384-5; *Practical Philosophy* içinde, Cambridge University Press, 1996, s. 516).

Özgür irade sorununa ilişkin literatür çok geniştir ve burada sizlere tümünü kapsayacak bir rehber sunma imkânı yoktur. Ben sadece konu hakkında yapılmış az sayıda temsili çalışma seçtim.

## Genel

Oxford Readings in Philosophy serisinde Gary Watson'ın editörlüğünü yaptığı *Free Will* (Oxford University Press, 1982; 2. baskı, 2003) faydalı bir makale derlemesidir.

Robert Kane'in editörlüğünü yaptığı *The Oxford Handbook of Free Will* (Oxford University Press, 2002) çağdaş tartışmanın her alanına ilişkin makaleler içermektedir.

Platon ve Aristoteles'ten itibaren geçmişteki eylem teorileri hakkında daha fazla okuma için bakınız: Thomas Pink ve Martin Stone (ed.), *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day* (Routledge, 2003)

## Antik felsefe

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eseri, eylem ve ahlaki sorumluluk üzerine dikkate çekici bir klasik tartışma içerir. Kitabın



pek çok modern İngilizce edisyonu bulunmaktadır. Aristoteles üzerine ilgi çekici modern tartışmalar arasında Richard Sorabji'nin *Necessity, Cause and Blame* (Duckworth, 1980) ve Sarah Broadie'nin *Ethics with Aristotle* (Oxford University Press, 1991) adlı kitapları bulunmaktadır.

Daha sonraki Yunan düşüncesinin büyük bir kısmı günümüze artık parçalı bir şekilde ulaşmıştır. Antik metinlerden alıntılar ve bazı eleştirel tartışmalar içeren çok faydalı bir derleme, A. A. Long ve D.N. Sedley'in birlikte editörlüğünü yaptığı *The Hellenistic Philosophers* çalışmasıdır (Cambridge University Press, 1987. Eser iki cilt halindedir, ilki çevirileri, ikincisi ise orijinal Yunanca metinleri içerir). Bu derleme, özgür iradeyle ilgili sorunların yanı sıra felsefenin diğer birçok alanını da kapsamaktadır.

Aristoteles'in *Etik*'i ile birlikte Stoacı eylem teorileri, ortaçağ düşüncesi üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Bunlar Brad Inwood'un *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford University Press, 1985) adlı kitabında tartışılmıştır. Stoacıların ahlaki sorumluluk ve özgürlüğe dair görüşlerinin zorlu ama son derece ilginç bir tartışması için Suzanne Bobzien'in *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford University Press, 1998) adlı eserine bakılabilir.

Geç antikitenin temel figürlerinden biri Aziz Augustinus'tur. Kendisinin, özgürlük ve irade üzerine yazdıkları çok kapsamlıdır ancak yorumları bir o kadar da tartışmalıdır. Temel metinlerden biri *De Libero Arbitrio*'dur (Özgür Tercih Üzerine). Bu metne, Thomas Williams tarafından yapılan yeni bir İngilizce çeviride ulaşılabilir (Hackett, 1993).

### **Ortaçağ ve Rönesans felsefesi**

Thomas Aquinas, 13. yüzyılın merkezi figürlerinden biridir. Onun eylem ve özgürlük üzerine yaptığı çok önemli bir tar-

tışma, teoloji ve felsefenin ilgili alanlarına genel bir bakış niteliğindeki *Summa Theologiae* eserinde yer almaktadır. Bu kapsamlı çalışma üç bölüme ayrılmıştır ve ikinci bölüm rasyonel varlıklar olarak insanları ele almaktadır. Bu ikinci kısım da kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlardan ilki olan *Prima Secundae*, 6-17. sorularda insan eylemine ilişkin son derece ilginç ve ayrıntılı bir tartışma içerir. Bu tartışma, o zamandan beri pek çok çalışma ve yorumun araştırma konusu olmuştur. Bu tartışma 1960'larda Dominiken Babalar (Aquinas'ın eğitimi sırasında katıldığı tarikat) tarafından hazırlanan çok ciltli Latince ve İngilizce ikili edisyonlarda okunabilir. İlgili cilt 17. cilttir, Thomas Gilby'nin editörlüğünü yaptığı *The Psychology of Human Acts* (Eyre & Spottiswoode, 1964) çalışmasıdır.

Aquinas'ın eylem üzerine modern tartışmaları arasında Ralph McInerny'nin *Aquinas on Action* (Catholic University of America Press, 1992) ve Daniel Westberg'in *Right Practical Reason* (Oxford University Press, 1994) adlı kitapları sayılabilir.

14. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri John Duns Scotus'tur. İrade ve eylem üzerine yazılarının faydalı bir derlemesi ve eleştirel tartışması Allan Wolter'ın *Duns Scotus on the Will and Morality* (Catholic University of America Press, 1986) adlı eseridir.

Ortaçağ teorilerinin detaylı bir tartışması ve Hobbes ile karşılaştırması için benim "Suarez, Hobbes, and the Scholastic Tradition in Action Theory" adlı yazıma bakınız, Pink ve Stone (ed.), *The Will and Human Action* içinde.

Calvin'in *Institutes of the Christian Religion*'ı için McNeill ve Battles'ın Library of Christian Classics'teki (Westminster Press, 1960) edisyonu kullandım. Reformasyon tartışmalarıyla ilgilenenler Luther ve Erasmus arasındaki atışmayı da okumalıdır: E. Gordon Rupp ve P. S. Watson tarafından derlenen *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (SCM Press, 1969) içinde.

## Hobbes, Hume ve Kant

Hobbes'u özgür irade konusunda anlamamanın merkezinde Piskopos Bramhall ile yaptığı ve 1656'da Londra'da *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance* adıyla yayınlanan tartışma yer almaktadır. Bramhall, Derry'nin Anglikan piskoposuydu ve İngiltere'de İç Savaş sırasında Hobbes ile Paris'te sürgündeydiler. Bu tartışmada Bramhall iradeye dayalı ortaçağ skolastik geleneğini temsil etmiş ve Aquinas ve Scotus gibi düşünürlere çok şey borçlu olan insan eylemi ve özgürlüğüne dair bir açıklama getirmiştir. Hobbes'un bu yaklaşıma eleştirisi çok sert ve kökten etkiliydi. Hobbes'un eserlerinin yeni Clarendon edisyonu için *The Questions*'ın modern bir edisyonu üzerinde çalışıyorum. Hobbes'un tartışmaya katkısının bir kısmı *Of Liberty and Necessity* başlığı altında ayrı olarak mevcuttur. Bu eserden ve Hobbes'un diğer yazılarından alıntılar, D. D. Raphael'in editörlüğünü yaptığı *British Moralists 1650-1800* (Hackett, 1991) içinde bulunabilir. Hobbes'un büyük siyasi eseri *Leviathan*'ın başındaki eylem ve tutkular tartışması okunmaya değerdir (başlangıç bölümlerine ve özellikle 6. bölüme bakınız), eserin editörlüğünü R. Tuck yapmıştır (Cambridge University Press, 1996). Ayrıca yukarıda bahsi geçen Hobbes ve ortaçağ geleneği hakkındaki makaleme de bakınız.

Hobbes'unkinden daha karmaşık, ancak itiraf ettiğinden daha fazlasını Hobbes'a borçlu olduğu açık olan eylem ve özgürlük açıklaması, John Locke'un *Essay Concerning Human Understanding* adlı eserinin 2. kitap, 21. bölüm, "Güç" kısmında bulunabilir; bunun için P. H. Nidditch'in edisyonuna bakınız (Oxford University Press, 1975).

Modern İngilizce-dilinde yapılan felsefede Uyumculuk David Hume'a çok şey borçludur. Görüşlerinin önemli bir ifadesi *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 8. bölüm, "Of

Liberty and Necessity”de bulunabilir; bunun için L. A. Selby-Bigge tarafından yapılan edisyona bakınız (Oxford University Press, 1975). Hume’un nedenselliğe ilişkin bilgi ve deneyimlerimize dair şüpheciliği, *Soruşturma*’nın “Of the Idea of Necessary Connexion” başlıklı 7. bölümünde belirtilmiştir. Hume’un nedensellik konusundaki yorumu tartışmalıdır; bunun için John P. Wright’ın *The Sceptical Realism of David Hume* (Manchester University Press, 1983) ve Galen Strawson’ın *The Secret Connexion* (Oxford University Press, 1989) adlı kitaplarına bakınız.

Kant’ın eylem ile özgürlük ve genel olarak ahlak konusundaki görüşlerini anlamak için temel eseri *Groundwork of a Metaphysics of Morals* (bkz. örneğin H. J. Paton’un çevirisi, Harper & Row, 1964) kitabıdır. Ancak Kant’ın görüşleri karmaşıktır ve geç dönem sistemi içinde bile zaman içinde değişmiştir. Konuya ilişkin faydalı bir tartışma Henry E. Allison’ın *Kant’s Theory of Freedom* (Cambridge University Press, 1990) adlı kitapta bulunabilir.

### Modern tartışma

Modern İngilizce-dili felsefesi geleneği içerisinde Uyumculuk üzerine sayısız iddia vardır. Kısa bir makale için Gary Watson’ın *Free Will* üzerine derlemesinin ilk baskısında ve Ayer’in *Philosophical Essays* (New York, 1954) adlı kitabında yer alan A. J. Ayer’in “Freedom and Necessity” adlı makalesine, daha kapsamlı bir çalışma ve bir kitap çalışması için Daniel Dennett’in *Elbow Room* (MIT Press, 1984) adlı eserine bakınız.

Suçlama ve hıncın insan yaşamındaki yerine ilişkin ustaca bir argüman Peter Strawson’ın Gary Watson derlemesindeki “Freedom and Resentment” adlı çalışmasında bulunabilir. Susan Wolf, *Freedom within Reason* (Oxford University Press,

1990) adlı eserinde özgür irade ve sorumluluğun rasyonel şekilde eylemde bulunma kapasitesi ile özdeşleştirilmesi gerektiği yönündeki rasyonalist görüşü incelemektedir.

Şüpheli pozisyon için Galen Strawson'ın Gary Watson derlemesindeki "The Impossibility of Moral Responsibility" ve ayrıca *Freedom and Belief* (Oxford University Press, 1986) adlı eserlerine bakınız.

Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (Cambridge University Press, 1988) adlı makalelerinin derlemesi olan kitabında yer alan "Alternate Possibilities and Moral Responsibility" adlı eserinde ahlaki sorumluluğun özgürlükten ziyade istemlilik esasına dayandırılmasını savunmaktadır.

Liberteryanizmin yakın zamandaki önemli bir savunusu Robert Kane'in *The Significance of Free Will* (Oxford University Press, 1998) adlı eseridir. Randolph Clarke'ın *Libertarian Accounts of Free Will* (Oxford University Press, 2003) adlı kitabında son dönem liberteryan teorilerin iyi bir özeti bulunmaktadır. Bu kitapların her ikisi de benim savunduğumdan oldukça farklı pozisyonları savunmaktadır.

Özgürlük ve eylem üzerine benim kendi görüşlerim *The Ethics of Action: Action and Self-Determination* (Oxford University Press, yayına hazırlanıyor<sup>15</sup>) adlı kitabımda daha da geliştirilecektir. Rehber bir kitap olan *The Ethics of Action: Action and Normativity*, eylemin ahlak içindeki yerini ve özellikle ahlaki yükümlülüğün doğasını tartışacaktır.

---

15 Elinizdeki kitap 2004 yılında yayımlanmıştır. Bu sırada Thomas Pink'in üzerinde çalıştığı *The Ethics of Action: Action and Self-Determination* kitabı ilk olarak 2016 yılında yayımlanmıştır. (Çev.)

- Ahlaki sorumluluk 18, 19, 99, 100, 102, 155, 167, 168
- Akıl 5, 13, 37, 39, 40, 41, 42, 46, 49, 58, 59, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 80, 92, 93, 127, 128, 163
- Amaç 29, 52, 113, 115, 126, 127, 132, 133
- Aquinas, Thomas 46, 168, 169, 170
- Aristoteles 11, 12, 167, 168
- Arzular 15, 18, 19, 20, 30, 32, 38, 40, 49, 71, 81, 83, 90, 91, 92, 95, 110, 115, 129
- Bağımlılık 94
- Başka türlü davranma 24, 60, 61, 63, 68, 73, 75, 76, 83, 102, 103, 105, 137
- Belirlenimsizcilik 33
- Belirleyici 73, 110, 117, 118, 119, 142, 150, 154
- Calvin, John 103, 105, 165, 169
- Deneyim 9, 71, 93, 96, 97, 158, 159, 160, 161, 162, 171
- Doğalcılık 65, 145
- Eylem 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 33, 38, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 56, 57, 58, 65, 71, 72, 73, 74, 75,

- 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85,  
87, 89, 90, 93, 95, 96, 97,  
100, 101, 106, 111, 113,  
114, 115, 116, 118, 119,  
120, 123, 124, 126, 127,  
128, 129, 130, 131, 132,  
133, 134, 136, 137, 138,  
140, 141, 146, 147, 148,  
149, 154, 157, 167, 168,  
169, 170, 171, 172
- Eylem-kurucu 128
- Fail-nedensellik 148
- Frankfurt, Harry 105, 172
- Güç 170
- Hayvanlar 37, 78, 80, 81
- Hedef yönelimi 132
- Hobbes, Thomas 65, 77, 78,  
79, 81, 82, 83, 84, 85, 87,  
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,  
96, 97, 98, 100, 102, 106,  
115, 116, 119, 123, 124,  
127, 132, 133, 145, 165,  
169, 170
- Hume, David 22, 160, 170,  
171
- İnanç 17, 28, 31, 38, 59, 61, 71,  
72, 111, 137, 155, 157,  
161
- İnsan özgürlüğü 20, 32, 34,  
61, 63, 65, 78, 90, 92,  
102, 103, 142, 163
- İrade 11, 14, 41, 46, 57, 89, 90,  
92, 96, 98, 145, 169
- İradeye dayalı eylem teorisi  
17, 46, 78
- İstem-dışı 87, 88, 89, 131, 132
- İstemli eylem 45, 46, 47, 48,  
50, 51, 52, 53, 57, 58, 66,  
74, 80, 81, 82, 95, 106,  
126, 127, 130, 132, 134,  
145
- İstemlilik 92, 93, 97, 98, 100,  
101, 102, 103, 105, 107,  
109, 119, 124, 172
- Kant, Immanuel 96, 97, 133,  
134, 166, 170, 171
- Kararlar 41, 43, 44, 50, 57, 58,  
64, 66, 83, 84, 85, 86, 97,  
106, 107, 120, 125, 126,  
128, 129, 134, 137, 138,  
139, 146
- Kuantum fiziği 26
- Liberteryanizm 25, 31, 34,  
111, 115, 116, 120, 121,  
123, 124, 134, 136, 147,  
154, 172

Locke, John 101, 165, 170

Maddi olmayan 59, 62

Materyalizm 78

Nedensel belirlenimcilik 24,  
26, 31, 32, 63, 64, 91

Nedensel güç 116, 123, 140,  
141, 142, 143, 144, 145,  
146, 147, 148, 149, 150,  
151, 153, 157, 159, 161,  
162

Nedensel olmayan güç 161

Nedensiz 120, 121, 124, 134,  
138, 139, 146

Olasılıklı 117, 118, 151, 152

Öz-belirlenimcilik 102, 103,  
107, 109

Özgürlük 11, 12, 133

Pratik akıl 39, 41, 42, 46, 66,  
72, 73, 156

Rastgele 27

Rastlantısallık sorunu 110,  
111

Rasyonalite 40, 42, 66, 69, 75,  
127, 128, 130, 145, 157

Rasyonalizm 70

Salt şans 112, 115, 121, 140,  
143

Sans 111, 112, 114, 115, 117,  
140, 143, 152, 153, 154,  
155

Scotus, John Duns 46, 169,  
170

Siyasi serbestiyet 14

Suçlama 18, 55, 120, 121, 171

Şüphecilik 32

Tanrı 59, 60, 61, 62, 70, 75, 84,  
92

Tesadüfi 27

Uygulama sorunu 113

Uyumculuk 32

Uyumsuzculuk 25

Wolf, Susan 70, 165, 171

Zorlama 12, 103, 120



Hayatın akışı içinde irili ufaklı, önemli önemsiz pek çok karar veriyoruz. Peki, bu kararları gerçekten kendimiz mi veriyoruz, yoksa kendi kontrolümüz dışındaki etmenler mi bizi bu kararları vermeye zorluyor? Eğer seçimlerimizi özgürce yapamıyorsak, bu seçimlerimizden neden ahlaki bakımdan sorumlu tutuluyoruz? Thomas Pink'in *Özgür İrade* adlı bu kitabı Batı felsefesinin ele aldığı en önemli ve en çetin sorulardan birini yanıtlamaya yönelik, anlaşılması kolay ve ufuk açıcı bir çalışma. Bu temel felsefi sorunun yanıtını eski Yunan filozofları, ortaçağ skolastikleri ve modern düşünürlerin fikirlerini tartışarak araştırıyor. Bu merkezi sorunu çevreleyen diğer meselelere de göz atmayı ihmal etmiyor.

internet satış  
saykitap.com



• sayyayincilik.com  
f facebook.com/sayyayinlari  
t twitter.com/sayyayinlari  
• instagram.com/sayyayinlari