

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

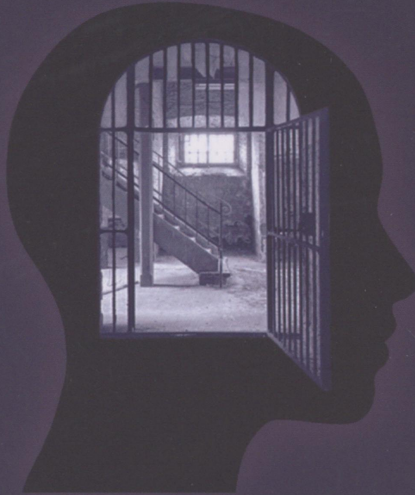
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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



JOHN R. SEARLE

Özgürlük ve Nörobiyoloji



Çeviri: Zeki Özcan



SENTEZ

John R. Searle

Özgürlük ve Nörobiyoloji

Çeviri: Zeki Özcan

Özgürlük ve Nörobiyoloji

©John R. Searle

Liberté et neurobiologie

Çeviri: Zeki Özcan

Sentez Yayıncılık 2019

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık'a aittir.

Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz.

ISBN 978-605-9922-98-2

1. Basım Sentez Yayıncılık

Bursa Aralık 2019

Kapak ve İç Düzen: Sentez

Baskı- Cilt

STAR AJANS MATBAACILIK

Alaaddin Bey Mh. 634 Sk. Nilüfer Ticaret Merkezi

2. Bölge Ayaz Plaza No:24 Nilüfer / Bursa

Tel: 0. 224. 249 33 20 Faks: 0.224. 245 18 09

Sertifika No: 15366

SENTEZ

YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve

ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.

Cumhuriyet Cad. Eski Tahlıl İçi Sokak No:5 BURSA

Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00

www.kitap16.com - e-mail: bilgi@sentezdogitim.com.tr

Sertifika No: 14399

John R. Searle

Özgürlük ve Nörobiyoloji

Çeviri: Zeki Özcan



SENTEZYAYINCILIK®

İçindekiler

GİRİŞ.....	7
ÖZGÜRLÜK VE NÖROBİYOLOJİ*	29
I. Özgür İrade Problemi	29
II. Bilincin Bedene Etkisi	39
III. Rasyonel Açıklamanın Yapısı.....	42
IV. Özgür İrade ve Beyin	48
V. Hipotez (1) ve Epifenomenizm.....	55
VI. Hipotez (2)—Ben, Bilinç, İndeterminizm.....	59
Sonuç	65
DİL VE İKTİDAR	67
Politik Güç	76

GİRİŞ

Bu kitap John R. Searle'ün Paris Sorbonne (Paris IV) Üniversitesi'nde 2001 yılı başlarında verdiği konferansların ses kayıtlarının çözümlenmesinden oluşur. Searle bu konuşmaları felsefe ve sosyoloji l'UFR'sinin (unité de formation et de recherche) daveti üzerine yapmıştır. Kitap konuşma diline özgü açık ve yalın bir üslupla yazılmıştır. Bu durum kitabın okunmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırır. Başlığın ve alt başlıkların belirttikleri gibi yazar burada felsefenin çok eski bir konusunu —özgürlüğü ve özgür irade— konusunu ele alır. Bu problemlere kitabın başlığından anlaşılacağı gibi, nörobiyolojik veriler ışığında yaklaşır ve bu verilerle uygunluğunu göstermeye gayret eder. Searle özgür irade konusunu tartışırken maddi fenomenlerin determinizmi problemini de göz ardı etmez. Bu kitaptaki tartışmalar zihin felsefesinin klasik problemleriyle ilgilenenler için oldukça yararlıdır; bu problemlere yeni ve farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Bu giriş yazımızda Searle'ün özgürlük konusunda söylediklerini daha iyi anlayabilmek için bazı ön açıklamalar yapacağız. Onun metni okununca görülecektir ki, özgürlük anlayışı zihin felsefesine sıkı sıkıya bağlıdır. İnsan özgürlüğü doğa bilimsel modele açıklanır. Nasıl ki, doğada determinizm ve indeterminizm karşıt ama birbirini tamamlayan iki olgu ise, özgürlük de yeter neden ve özgür karar olarak insani

eylemlerin motivasyonlarıdır. Bir eylemde yeter neden olması onun özgür irade ürünü olmasına engel değildir. Özgür irade ve yeter neden zıt ve tamamlayıcıdır. Kuşkusuz bu, zıt ve tamamlayıcı olmanın kaynağı Fransız fizikçi Louis de Broglie'dir. Broglie 1920'li yıllarda şunu keşfetmişti. Işık fotonları hem dalgacık hem de parçacık olarak yayılmaktadır. Işığın hem dalgacık hem de parçacık özelliği gösterdiği ve bunların birbirini dışlamadıkları deneysel olarak kanıtlanmıştır. Bu keşif fizikte büyük bir devrimdir. Buradan hareketle şu kabul edilmiştir: Karşıtlar birbirini dışlamaksızın tamamlar. Searle de özgürlüğü açıkça söylemese de bu temelde ele alır. Ancak onun görüşü fizik modelin eylem planına bire bir taşınmasından ibaret değildir. Onun eylem açıklamasında karara varmadan önce düşünüp taşınmanın, onun ifadesiyle aralığın önemli bir yeri vardır. Onun özgürlük konusundaki görüşlerinin özgünlüğünü anlayabilmek için sınırlar olgusundan hareket etmek gerekir; diğer deyişle onun görüşlerini betimlemeden önce diğer özgürlük anlayışlarından ne bakımdan farklı olduğunu göstermek gerekir. Bu durum ise, genel olarak felsefe tarihlerindeki özgürlük anlayışlarını sırtıbaşlarıyla hatırlama zorunluluğu ortaya çıkarır. O nedenle önce felsefede özgürlük konusuna hızlı bir göz atacağız; sonra Searle'ün görüşlerine hazırlık olmak üzere bazı açıklamalar yapacağız.

Özgürlük felsefede anahtar bir kavramdır; genellikle negatif olarak yani zorlamanın bulunmaması diye tanımlanır ve olumlu açıdan da insanın istediğini yapmasını sağlayan şey gibi kabul edilir.

Özgürlük, kavram olarak daha çok modern dönemlerde ele alınmıştır. Grekler bu kavramdan pek de söz etmediler. Çünkü Grekler şöyle düşünüyorlardı: İnsan kendi isteklerinin peşinde koşmak yerine kozmosu yansıtmalıdır. Çağdaş felse-

fede özgürlük Kierkegaard'dan ve özellikle Sartre ve Heidegger'den itibaren felsefenin temel problemi oldu. Onların yazıları bunun tanığıdır.

Metafizik açıdan özgürlükle ilgili problem, tanımlama ve kanıtlama sorunudur. Descartes'a göre özgürlük her insanda bulunan özgür olduğumuza ilişkin "güçlü ve iç bir duygudur." Biyolojik düzeyde özgürlük, sağlıklı organizmayla özdeşdir; çünkü hastalık bedeni tutsak eder. Daha yüksek düzeyde özgürlük eğilimlerimizin spontane oluşuyla aynı şeydir. İnsan isteklerini gerçekleştirebildiğinde özgürdür (Epikuros). Fakat bazı istekler diğer isteklere karşıttır. Kendiliğendenlik insanın tutkularına itaat etmesinden ibaret değildir.

Bilinç düzeyinde özgürlük seçme imkânı şeklinde ortaya çıkar. Seçimin olabilmesi için eylemin pek çok motivasyonu ve olasılığı olmalıdır. Sebepler eşit olduğunda tercih imkânsızdır. Buridan'ın eşeği¹ böyle bir kararsızlığı yaşamıştır. Bu durumda eylem, farksızlığın özgürlüğüne bağlıdır.

Daha kuşatıcı anlamıyla özgürlük, pek çok sebepler arasından en güçlü olanın etkisiyle istemli bir eylemde bulunmadır. Çünkü eylemimiz o zaman hem kişisel bir tercihin hem de herkesin gözünde rasyonel olarak onaylanan bir tercihin ifadesidir. Platon ve Spinoza'dan sonra Kant, özgürlüğü rasyonalizmle ilişkilendirdiler: Duyumların isteklerine

¹ Jean Buridan, (1292-1363), Orta Çağ'ın en tanınan filozof ve rahiplerinden biridir. Buridan, Kopernikus Devrimi'nin de öncü isimlerinin başında gelir. Yeryüzünün hareketi, doğal hareket gibi konularda önemli görüşleri vardır. Bilindiği gibi ünlü bilim adamı Kopernikus, o güne değin inanılan görüşün aksine dünyanın ve diğer gezegenlerin güneşin etrafında döndüğünü savunarak bir kırılma noktasının baş mimarı olur. Buridan'ı bugün en çok bildiğimiz olaysa onun şu meşhur paradoksudur: Bu paradoksa göre hem aç hem de susuz bir eşek, kendine eşit uzaklıktaki su ve saman yığını arasında bir tercih yapamaz. Onun bu kararsızlığı ölüme neden olur.

karşı bilinç rasyonel bir ilkenin fonksiyonu olduğunda eylem, özgürdür.

Stoacılığa göre özgürlüğün temeli yaptığımız şey değildir; tersine yapma biçimimizdir. Özgürlük, kendi hayatını bilen, dünyanın ve olayların tarihini tanıyan insanın tutumudur. Bu nedenle özgürlük kişinin dünyayı düzenlemesinden çok isteklerini değiştirmesinden ibarettir. Bu Stoacı özgürlük anlayışı Kierkegaard ve Sartre tarafından yeniden ele alındı. Onlara göre insan, maruz kaldığı bir duruma tahammül etmek yerine aktif olduğunda, kendi döneminin olaylarına karşı bir tutum takındığında özgürdür. Kısaca insan, kendini gerçekleştirdiğinde, kaderine rıza göstermek yerine onu gerçekleştirdiğinde özgürlükten söz edebiliriz.

Özgürlüğün karşıtı bir dizi eş anlamlı kelime vardır. Bazıları şunlardır: Kader, determinizm ve fatalite. Bu üç kavramın ortak özelliği insanın karşı koyamadığı sebepler ve etkiler olmalarıdır. Özgürlük de bunların etkisinden özellikle determinizmin sınırlamasından kurtulmak diye nitelenir.

İstekler ve onları gerçekleştirme söz konusu olduğunda özgürlük, hiçbir engelin ve zorlamanın bulunmaması demektir. O zaman özgürlük, kuralsızlık anlamına gelir. Oysa istediğimiz her şeyi yapmaya çalıştığımızda bu, özgürlüğü oradan kaldırır; bizi yabancılaştırır; tutkularımızın kölesi yapar.

Özgürlük zorlamalar, sınırlamalar ve yasaklarlar sayesinde anlaşılır; aynı zamanda başkalarının özgürlüğünü de varsayar. Bu nedenle özgürlüğün sınırları olmalıdır. Peki, bu sınırlar nelerdir? Kişisel ve bireysel arasındaki sınırları belirlemek oldukça güçtür.

Özgürlük, başkalarının da özgür olabilmeleri için sınırlanmalı mıdır? Özgürlük bir yanılısma mıdır? Determinizm açısından özgürlükten söz edebilir miyiz?

Spinoza'ya göre özgürlük bir yanılsamadır. İnsanlar kendileri belirleyen nedenleri bilmediklerinde, özgür olduklarına inanırlar; bir şeye eğilimleri pek de etkili değilse, özgür olduklarını sanırlar. Bu etkisizlikten dolayı şuna inanırız: İtkilerimiz, izlemek ya da izlememek elimizdedir; bir itkiyi başka bir itkiye tercih etmek ya da etmemek bize kalmıştır. Yine de tercihlerimize yakından bakınca şunu saptarız: Bazen vicdanımız elvermese de pişman olsak da belli bir eylemi yaparız. O zaman anlarız ki, bazen en iyiği bildiğimiz halde en kötüyü seçeriz. Sonuç olarak özgürlük bir yanılsamadır. Çünkü kişi eylemlerinin bilincinde olsa bile yine de böyle davranmaya yönelten sebepleri bilmez. Ben sadece iştahın etkisini bilirim; fakat bu iştahın kaynağını bilmem. Bütün iştahlarım bedenim duyulanımlarıdır.

İnsan kendinin ve isteğinin bilincindedir ve bir şeyi özgürce istediğini düşünür. O, isteminin özgür olduğuna ve bedeni üzerinde bir etki yapabildiğine inanır. Oysa bu inanç bir hatadır.

Spinoza'da özgürlük kesin değildir, yine onu kazanmak mümkündür. Özgürlüğe nüfuz etmek için insan kendi davranışını ve düşüncesini kendisi belirlemelidir. Bunun için insan kendi aklını kullanmalıdır; iyi ve yararlı olan şeye karar vermelidir. O zaman insan tutkularına itaat etmeyi en aza indirir.

Eğer özgürlük kesin değilse, tutsağı olduğumuz biyolojik determinizm de kesin değildir. Özgürlük ilk başlangıçta yoksa kazanılacak bir şey ve gerçekleştirilecek bir durumdur.

Kant'a göre dünyada olup biten her şeyin iki kaynağı vardır.

A. Kaynak olarak doğa

B. Kaynak olarak özgürlük.

Doğa yasaları nedensel determinizmdir. Sebeple sonuç arasında ilişki vardır. Aynı sebepler hep aynı etkileri meydana getirir. Hayvan, doğası tarafından belirlenmiştir ve doğasının kendisine empoze ettiğinden başka davranamaz.

Özgürlük, insanın kendisi aracılığıyla ve kendisi için bir şey yaratmasıdır. Sonuçta olup biten her şeyi kaynağıdır ve kendinden başka bir şeye itaat etmemektir; bir pratiktir, dünyada bir eylemde bulunmaktır.

Özgürlüğün özü akıl tarafından üretilen deneyimde nenesi olmayan bir idedir. O, kanıtlanmaz sadece yaşanır. Bu nedenle Kant, sosyal hayatın mümkün olması için ahlaki ve etik kavramlarını için içine dâhil eder.

Kant'a göre özgürlük kişinin kendini belirleme kapasitesi demektir. O, pratik aklı eleştirisinde şöyle demektedir. Özgürlüğü açıklamak için şu iki kavramı dikkate almalıyız.

1. "Otonomi": Bu sadece bana ve benim aracılığımla bağlı olan şeydir. Otonom olan insan, kendinden başka bir şeye itaat etmez.
2. "Heteronomi": Otonominin karşıtıdır. Saf akıl, yasayı belirler. İstem, süjeye kendini empoze eder ve benin basit bireyselliğini de aşan ve süjeye kendini dikte eden bir ilkedir. Bu ilke bütün süjeler için geçerlidir.

"Heteronomi" dış bir irade tarafından empoze edilir ve dış bir zorlamadır. İstekler, değiştikleri için olumsuzdur. Özgür irade aklın kendi kendini belirlemesinin aracıdır ve akıl, ödev ve ahlaka götüren kesin buyruğun nedeni olan entelektüel yetidir. Özgür olmak aklı, doğa yasalarına ya da küçük duyarlılıklara göre değil, kesin buyruk olacak şekilde kullanmaktır. Özgürlük iradenin ve irade de ahlak yasasının oto-

nomisidir.

Bu tanıma göre özgürlük kazanılacak bir şeydir; kendini ahlak yasasıyla determine ederek kazanılır; etik ve yasal sınırları içerir. Yurttaşın özgürlüğüyle politikacının özgürlüğü arasında fark vardır. Yurttaşın özgürlüğü bir yandan yasalar ve yasaklar nedeniyle doğal özgürlüğün ortadan kalkmasını içerir; çünkü yasalar ve yasaklar yurttaşın bencilce davranışlar yapmasını ve kolektif özgürlük yararına hareket etmesini sağlar; politik özgürlük ise, herkesin bir arada yaşayabilmesi için "yasa", "ödev", "zorlama" kavramlarını içerir.

Rousseau'da özgürlük metafizik bir kavram olmadan önce politik bir sorundur; kolektif özgürlüktür. Bu sorun şöyle ortaya konabilir: Birlikte nasıl özgür oluruz? Doğal özgürlük ve yurttaşlık özgürlüğü arasındaki bu karşıtlık sosyal sözleşme yardımıyla aşılar. Sosyal sözleşme bireysel özgürlükten toplumsal özgürlüğe geçmeye izin verir.

Özgürlük başkasının iradesine itaatten çok kendi iradesine göre davranmaktan ibarettir. Başkasının iradesini bizim irademiz üzerine etki etmemesi demektir.²

Doğal özgürlük ya da bireysel özgürlük (yasadışı ve zorlamasız biçimde) kişinin istediği her şeyi yapmasıdır. Onun sınırı yoktur; insan sadece itkilerine cevap verir. O zaman doğal durumdan söz edebiliriz. Doğal durum bir çalışma hipotezidir. Bu hipotezi dikkate alarak insanı toplumsal hayat kavramına başvurmadan düşünebiliriz. Doğal durumda güç, bizi sınırlar ve üzerimizde otorite kurar. İstekler, doğal eğilimler iştahlar insanı doğal yapısına göre davranmaya yönelir. İnsanlar doğaları gereği, tutkularının kölesidir. Kişisel çıkarlar insanları sürekli olarak birbirleriyle çatıştırır. Egemen

² Rousseau: Du contrat social, P.408.

olan tek yasa en güçlünün yasasıdır. Her şey şiddettir ve kaostur.

Yurttaşlık özgürlüğüne gelince; bu konuda şunları diyebiliriz: Bu, yasaların düzenlediği ve kurala bağladığı özgürlüktür; doğal özgürlüğün yıkıcılığını önler ve özgürler arasında yasalar yardımıyla barışı sağlar. Yurttaşlık özgürlüğü birtakım kavramlara dayanır: Adalet, yasa, eşitlik. Bu kavramlar uygar bir toplumda yapılması mümkün ve yasak olanların sınırlarını belirler. O zaman insan artık içgüdü varlığı değil; akıl varlığı haline gelir; kamu yararı özel yarara baskın olur. Doğal yani bireysel özgürlükten yurttaşlık özgürlüğüne geçiş bir kayıptır. Çünkü insanlar artık istedikleri şeyi yapamazlar. Fakat yine de onlar kazançlıdır; çünkü ahlaki plan ve yasal düzlem hakkında düşünürler; entelektüel yetilerini ve akıllarını geliştirirler. Doğal özgürlük ve yurttaşlık özgürlüğü arasındaki bu geçiş, bir sözleşmeyle yani sınırlı ve barışçıl amaçlarla, herkesin sınırsız ve şiddete dönüşebilecek doğal özgürlüğünün bir bölümünden vazgeçmesiyle gerçekleşir. Sadece yurttaşlık önemlidir. Antik Yunan'da Grek olmayanlar, çocuklar, kadınlar ve köleler yurttaş değillerdi. Özü gereği köleler efendinin hizmetindeydi. Köle özgür olamazdı. O sadece canlı bir araçtı. Burada şöyle sorabiliriz: Her şeye rağmen yurttaşlık özgürlüğüne sahip olmamak özgürlüğün her biçiminden yoksun bırakır mı? Her sosyal realitenin ötesinde kişiye kendi olmasını sağlayacak metafizik yani kavramsal bir özgürlük yok mudur?

Sartre ve varoluşçulukla birlikte özgürlük insanı tanımlayan bir kavram oldu. Varoluşçuluk insanda özü ve varoluşu ayırdı. Şunu kabul etti: İnsan başta belirlenmemiştir; fatalite yoktur. İnsan vardır ve var olmak şu anlama gelir: İnsan önce vardır; kendi adına yaptığı şeydir; gerçekleştirdiği ve özgürce seçtiği eylemlerden ibarettir. O, hiçbir doğa tarafından belir-

lenmemiştir; mutlak olarak özgürdür. Fakat bu özgürlük şu fenomeni de içerir: İnsan özgür olduğu için seçimleri de özgürdür ve sonuçta kendine ve başkalarına karşı sorumludur.

Varoluşçuluk insanı kendi varoluşunun yaratıcısı yapar: Fakat bu özgürlüğün bir bedeli vardır: Sorumluluk. Eğer insan özgürse, eylemlerinden ve tercihlerinden de sorumludur. Bu durum, ödevin ve etiğin sınırlarını aşmamayı gerekli kılar. Özgürlük ve etik birbirinden ayrılamaz. Özgür olmak, kesinlikle yaptığımız şeyden sorumlu olma demektir.

Aristoteles *Politika*'da demektedir ki,

Kölelik bir tür canlı bir şeye sahip olmaktır; başkasının hizmetinde olan her insan, sadece iradesi olmayan bir araçtır.

Yine de Aristoteles şunu kabul eder: Doğanın köleler yaratma nedeni, onların bedenlerinin sağlamlığıdır. Özgür insanlar, doğanın beden olarak daha zayıf; ama entelektüel olarak daha yetenekli biçimde meydana getirdiği kişilerdir. Yine de bunun kimi zaman tersi de olabilir; köleler özgür ruhlu, özgür insanlar da köle ruhlu olabilir.

Özgürlük metafizik bir kavram olabilir mi? Bunu cevaplamak için Epiktetos'u düşünmelidir. Efendisi tarafından sakatlanan bir köle olan Epiktetos'a göre özgürlük, düşünce özgürlüğüdür. Tiranlık, onun karşısında güçsüzdür.

Arent'e göre kavramsal özgürlük ya da metafizik özgürlük birincil değil; fakat ikincildir. Birincil özgürlük, politik özgürlüktür. Örneğin Greklerde özgürlük temelde politik özgürlüktü ve ayırt edici özelliği de bir kişinin yurttaş olmasıydı. Politik özgürlük yoksa dünyada hiçbir özgürlük görünemez daha doğrusu objektif olarak görülemez; objektifleşemez. Özgürlüğün objektifleşmesi, zorunludur; çünkü hakkında

konusulamayan ve gerçekleşmeyen bir özgürlük yok gibidir.

Kullanılmayan bir özgürlük dilsizdir. Özgürlük eyleme yansıdığı anda konuşur. Davranıştaki özgürlük, gerçekte özgürlüğün anlamını içerir; bu anlam, başkasının özgürlüğünün karşısında sorumluluk demektir.

Sonuç olarak, özgürlük ister fiziksel, isterse metafiziksel olsun, belirli bir fikirden çok bir ideale bağlı gibidir. O, belirsiz bir kavramdır. Fakat sorumluluk fikrini koruyabilmek için özgürlüğün var olduğunu varsaymak zorundayız. Özgürlük yoksa kendini gerçekleştirme de, determinizm de, fatalite de yoktur. Fatalite iradesiz ruhların özür dilemesidir. Sanki belirlenmemişlik özgürlüğün özünü oluşturuyor gibidir; onun değeri kendinden kaynaklanır; betiminden ve tanımından çok değeri vardır. İnsan özgür olmaya mahkûm bir varlıktır. Özgürlük bir tercih değil; bir olgudur, bir zorunluluktur; sorumluluğun olmadığı yerde özgürlük de görünmez.

Özgürlük kavramına kuşbakışı böyledir. Şimdi yukarıda belirttiğimiz gibi, Searle'ün görüşlerine bir giriş açıklaması yapalım.

John Searle bilinç ve özgür irade konularında pek çok yayın yapmıştır. Onun görüşlerinde son on yıldan beri pek değişiklik olmamıştır. Fakat son denemelerinde görüyoruz ki, onun nörobiyoloji ve özgürlük hakkındaki düşüncelerinde az veya çok bazı değişimler vardır. Buna indeterminizmi örnek olarak verebiliriz. O, özgürlüğü doğrudan ele aldığı son yazılarında indeterminizmi olumlu bir faktör olarak ele almıştır. Ona göre kuantum indeterminizmini dikkate almak, bilinç için gereklidir.

Searle'ün başlangıçtaki problemi şudur: Gündelik dilin yapısı bugün bildiğimiz şekliyle beynin genel bir kartografi-sine uyan bir özgür irade kavramının temeli olabilir mi? Aynı şekilde dilimiz, teknik ve ekonomik gücün gittikçe artan etki-

sini açıklamak zorunda olan politik gücün bir ontolojisini açıklayabilir mi? Searle demektedir ki, gündelik dilimiz, bilim dili, sanat dili ve teknik dil gibi diğer dillerimizden çok öncedir ve onların göre gelişmiş olanıdır. Gündelik dilimizin mantıksal yapısı insanın fizik çevresiyle doğrudan ilişki kurmasını sağlayacak şekildedir. Öte yandan dilimiz, beyin gibi karmaşık sistemleri de anlamada yeterlidir. Beyin ise, yapısı git gide soyut hale gelen insan zihninin doğasını ortaya çıkarır.

Searle "özgür irade" ve özgür irade problemi arasında bir ayrım yapar. Bilincin en zor problemlerinden biri olan karar konusuyla ilgilenir. Ona göre özgür iradeye sahip olabilmemiz için bilinç ve sübjektif bir bilinç gereklidir. Sübjektif bilinç, psikolojik bir olgudur.

Özgür iradenin ne olduğu betimlenemez. Sadece şunu söyleyebiliriz: Doğa nedenlere itaat eder ve deterministtir; oysa insanın özgür iradesi doğa yasalarının bir istisnasıdır ve onlarda bir deliktir.

Temel düşüncemiz oldukça açıktır: Doğayla ilişkilerimizde ortaya çıkan her şeyin önceki nedensel olarak yeterli şartların sonucu olduğunu düşünürüz. Ve bir nedeni söyleyerek bir açıklama yaptığımızda bağlamın diğer ögeleri gibi, nedenin de açıkladığımız olayı meydana getirmek için yeterli olduğunu varsayız.

Özgür irade problemi doğal dünyaya ilişkin basit bir kavram çerçevesinde ortaya konabilir. Bu problemi tartışırken yerleşik ve karşıt iki kanıyı dikkate almalıdır. Birinci kanı şudur: İnsan eylemleri, doğadaki diğer olaylar gibi doğal olaylardır; sindirim ve büyüme; tektonik plakların hareketi ve bitki tanelerinin büyümesi gibi doğal dünyanın bir parçasıdır ve doğal güçlere itaat eder. Fakat bu kanı şu düşünceye yol

açar: İnsan eylemleri tümüyle dünyadaki biyolojik süreçler ya da başka doğal süreçler kadar belirlenmiştir.

Yaratıcı kozmik süreçleri her zaman iyi belirlenmiş bir seçim süreçleri izler. Hayatta özgürlüğü üstlenmeden ilerleyemeyiz. Özgürlük bir varsayımdır, bir aksiyomdur. Özgür iradeye ilişkin problem nörobiyolojik açıdan incelenebilir; ama bir dil problemi ya da bir mantık problemi değildir; geleneksel felsefenin problemidir.

Bu problem çağdaş felsefede nasıl çözüleceği belli olmayan problemlerden biridir. Çağdaş felsefede bilincin, yönelimliliğin, söz edimlerinin ve toplum ontolojisinin ele alınma biçimi hakkında az veya çok uyuşum vardır. Fakat özgürlük konusu nasıl çözülmelidir? Bu, belli değildir.

Searle açısından bu nokta önemlidir. Peki, niçin? Filozof bunu şöyle açıklar: Çözemediğimiz pek çok problem vardır. Bunların içinde özgürlük probleminin ayrı bir yeri vardır. Çünkü özgürlüğü varsaymaksızın hayatımızı sürdüremeyiz. Her ne zaman bir karar vermemiz veya bir şeyi isteyerek yapmamız gerekse, özgür irademizin varlığını kabul etmek zorunda kalırız.

Searle 2007'de şunu kabul ediyordu: Şimdiye kadar kimse bilinç ve özgür irade tartışmalarında kuantum mekaniğini dikkate almamıştır. Şimdi iki şeyi biliyoruz:

1. Özgür irade deneyimlerimiz hem indeterminizmi hem de rasyonaliteyi içerir.
2. Kuantumdaki indeterminizm, bir doğal olgu olarak tartışmasızca kabul edilen tek indeterminizm biçimidir. Buradan şu sonuç çıkar: Kuantum mekaniği bilincin açıklanmasındaki süreçlere girmelidir.

Searle evrende rastlantıyı gene kuantum terimleriyle açık-

lar. O demektir ki, XX. yüzyılın ilk onlu yıllarında ilginç bir değişim oldu. Mikro düzeyde yani atom düzeyinde doğa saf haliyle determinist değildir. Bu nedenle kuantum düzeyinde determinist olmayan açıklamalar kabul etmeliyiz. Yine de şimdiye kadar kuantum indeterminizmi bize özgür irade problemini çözmemizde yardım etmedi. Çünkü bu indeterminizm evrenin temel yapısına rastlantıyı sokar. Buna göre "bazı eylemlerimiz özgürdür." hipotezi, "eylemlerin rastlantısal olması hipotezi"yle aynı şey değildir. Bazı açıklamalar şunu söylüyor gibidir: Bilinç ve hatta özgür irade kuantum mekaniğinin terimleriyle ele alınmalıdır. Fakat şimdiye kadar bu, ikna edici biçimde yapılmamıştır. Bu tartışmayı yapabilmek için, evrendeki doğal fenomenlere ilişkin şimdiki determinist olmayan en temel teorilerimizi göz önüne getirmeliyiz. Nörobiyolojik problem olarak özgür irade problemini tartışırken bu nokta önemlidir.

Searle demektir ki, kuantum mekaniğini temel alarak özgür irade konusunda pek çok şey söylenmiştir. Fakat bunların büyük çoğunluğu inandırıcı değildir. Searle'e göre algılamalar tümüyle pasif etkinliklerdir ve isteyen bilinç ise etkin özelliştir. Algılamalar ve bilinç arasında temel farklar vardır. Örneğin bir parkta ayaktaysam ve bir ağaca bakıyorsam, ağaç algım hangi yöne bakacağımı belirler. Fakat uzaklaşmaya, kolumu kaldırmaya veya başımı kaşımaya karar veririm, bunu özgürce ve isteyerek yaparım. Bunlar benim algıma bağlı değildir. Bu eylemlerimin özelliği şudur: Onları yaparken inançlar ve istekler gibi birtakım nedensel koşullardan ibaret sebepleri hissetmem. Bu demektir ki, kararımın alternatiflerini belirlemek bana aittir. Alternatifleri düşünürüm. Düşünüp taşınmanın, kararın ve eylem sürecinin her etabının nedenleri ve sonraki etaplar arasında boşluklar vardır. Eğer derinlemesine düşünersek, şunu görürüz: Düşünüp taşınma ve eylem arasındaki aralık, pek çok bölüme ayrılabilir.

lir. Örneğin kararın sebepleri ve karar alma arasında; karar ve eylemin başlangıcı arasında aralık gibi. Kısacası söylersek özgür eylem bu aralıkta özgürlüğün dokuduğu kumaş gibidir.

Searle'e göre aralık gizemli *causa sui*'nin (kendi nedeni kendi olan) mümkün odak noktasıdır; bu odak noktası bize şunu hissettirir: İstemlerimiz bize aittir; algılarımız ve diğer dış olaylar gibi bizi belirlemez. Determinist nedenlerden bağımsız olmamız, sübjektif duygularımızın sonucu değildir. Çünkü biz kararlarımızın ve eylemlerimizin bilincindeyiz. Pek çok kararımız ve eylemimiz bilinçaltının etkisiyle veya otomatik olarak yapılsa da bunlar bizdeki özgür iradeyi ortadan kaldırmaz. Şu da bir gerçektir: Her eylem bilinçli düşünüp taşınma ve sübjektif duyguların karşı karşıya geldiği bir aşama olsaydı, çok daha yavaş karar alırdık. Searle şuna dikkat çeker. Durum hiç de böyle değildir. Çünkü genellikle kararlarımız, durumun gerektirdiği hızdadır. Peki, bunu nasıl açıklayabiliriz: Düşünüp taşınma aralıkta gerçekleşen bir *causa sui* (kendi kendinin nedeni) istemli bir eylemdir; alternatif imkânların ortaya çıkışıyla eş zamanlıdır.

Searle'e göre felsefede özgür irade problemi yüzyıllar boyunca sürekli tartışıldığı bir ilerleme sağlanamamıştır problem çözülememiştir; bir sonuca bağlanamamıştır. Bu durum hayret vericidir; üzücüdür ve ayrıca da bir skandaldır.

Peki, bu neden kaynaklanmaktadır? Descartesçi beden—zihin düalizmi. Bu düalizme göre beden fizik dünyanın determinizmlerine itaat eder; bilinç ise maddi olmayan bir özellik taşır. Bedenin ve bilincin karşılıklı ilişkisinin açıklanması her zaman karşıt tezlerin ileri sürülmesine yol açmıştır. Bu tezlerin temelinde şu naiv düşünce vardır: "Zihinsel ve fiziksel, birbirini karşılıklı olarak dışlayan iki alandır". Searle'e göre madde ve zihin arasındaki bu karşıtlık, görünüştedir. Filo-

zof bu problemi çözmek için şunu önerir: Zihin—beden problemini nörobiyolojinin ışığında ele almak, zihinsel durumların *tümü*nün, nörobiyolojik süreçler olduklarını düşünmek.

Searle görüşlerini açıklarken yukarıda verdiğimiz tarihsel-metafizik açıklamalara başvurmaz; gelenekle diyaloga girmez. Çünkü ona göre bu geleneğin ele alınmaması özgürlük sorununu çözmeye pek de katkıda bulunmaz. Bunun kanıtı Searle' göre geleneğin bu tartışmaları kavramsal ve teorik bir zeminde ele almasıdır. Oysa tüm insani olgular gibi özgürlük de ancak nörolojik bir temelde ele alınmalıdır.

Searle bu konuda bir dizi sorular sorar, hipotezler koyar. Bunlar kendisinin niyetlerini ve amaçlarını aydınlatır.

O demektedir ki, buradaki amacım, ilk çalışmalarımın be-timlediği yöndeki düşüncelerimiz izlemek ve akıl yürütmenin farklı yollarını mümkün olduğunca ileriye götürmektir. Kuşkusuz bu tartışma sonuçlandırılmaktan uzaktır.

Her şeye rağmen Searle kendi düşüncesini izler, hipotezlerini test etmeye çalışır; onların değerli olup olmadıklarını anlamak ister. Bazı araştırmacılar Searle'ün özgürlük konusunda geleneksel yaklaşımlara yer vermemesini eleştirmektedirler. Bu konferansta adlarını bir veya iki defa andığı Descartes'ın ve Kant dışında klasik ya da modern metafizikçi filozoflardan söz etmemesini bir kusur gibi görmektedirler. Oysa durum eleştirenlerin dediği gibi olsaydı, Searle kendisiyle çelişirdi; çünkü onun özgürlüğe yaklaşımı zihin felsefesinin ilkeleri doğrultusundadır. İnsani olguları empirik olarak açıklamaya çalışan bir filozoftan kavramsal ve metafizik tartışmalara girmesi beklenemez. Bazı araştırmacılar ise, daha farklı bir tutum takınmaktadırlar; sanki bütün okuyucular kendisi gibi düşünüyormuşçasına onlar adına demektedirler ki, özgürlük problemi çözülemez. Searle'den beklenen şu-

dur: Bu problemin niçin çözülemez olduğunu göstermesi; ama o, bunu yapmak yerine problemi çözdüğünü iddia eder.

Fakat geleneksel tartışmalar dikkate alındığında şaşırtıcı gibi gelse de Searle farklı bir açıdan bakar; özgürlük probleminin açık ve kesin bir çözümünü ortaya koyduğunu söyler. Ona göre özgürlük problemi, "benden—zihin" ilişkisi problemiyle yakından ilgilidir. Bu problem de nörobiyolojik açıdan şöyle çözülmüştür: Bütün zihinsel durumlarımızın nedeni nörobiyolojik süreçlerdir. Bilinç ise nöronlar sisteminin bulunduğu durumdan başka bir şey değildir. Bu, bir dogma değil; bir tezdır. Bu tez materyalizmden de paralelizmden de farklıdır. Searle bunu ısrarla vurgular. Bilinç birinci şahıs bir ontolojiye, sübjektif bir ontolojiye sahiptir; bu yüzden nedenselcilğe ve objektif bir ontolojiye indirgenemez. Buna karşılık bilincin nedensel bir yönü de vardır. Bilincin gücü nöronal yapıların gücünün ötesine geçemez. Bilincin sübjektifliği etkinliğine duyumsal ve isteyen içeriklerine indirgenemez.

Searle'e göre zihnin bedenle ilişkisi problemi çözüldüğünden, özgür irade sorununu yeni terimlerle şöyle ortaya koymalıdır: Özgürlüğün mümkün olması için beynin nöronal yapısı ne olmalıdır? Gerçekte bilinç yalnız beyinsel açıdan var olan şeyin tezahürü ya da ters yüzü olduğundan özgürlük sorunu şöyle özetlenebilir: Bilinç maddi bir sistem olan beynin evriminin indeterminizmi sorunu. Bu durumda iki hipotez ortaya çıkar: Determinizm ve indeterminizm. Searle önce hipotez (I)'i yani determinizmi ve ardından hipotez (II)'yi, indeterminizmi inceler. Ona göre determinizm önce inandırıcı bir çözüm gibi görünür; fakat onun iki mahzuru vardır: Eğer özgürlük bir yanılısamaysa, hayat milyonlarca yıllık evrimi boyunca özgürlüğün yanılısamasını ortaya çıkarmıştır?

Eğer doğa hiçbir şeyi boşuna yapamazsa özgürlüğe ilişkin yanlış düşünce nasıl ortaya çıkmış olabilir? Searle'e göre bu durumu determinizm açıklayamaz. Gerçekte özgürlüğün bir yanılısına olmadığını görmek kolaydır; çünkü o, bireyin çok özgün eylemini yapmasına izin verir. Bireyin eylemlerinin özgür olduklarını anlamak için özgürlüğün ontolojik olarak var olduğunu düşünmeye ihtiyacımız yoktur. Determinizmin ikinci zayıflığı şudur: Determinizm hipotezini özgürce mi ya da zorunlu olarak mı savunuruz? Bunlardan hangisi söz konusu olursa olsun; özgür irade üzerinde etkisi olmayacak mıdır? Özgürlük doğruluğun bir ölçütü müdür ya da koşulu mudur? Bu sorular kolayca cevaplanamaz ve özgürlük problemini çözmeyi zora sokar.

Diğer hipoteze, indeterminizme gelince, burada da birtakım zayıflıklar vardır. Searle bunları şu sorularla ortaya koyar: Beynin işleyişinin betimine rasyonel bir indeterminizm fikrini nasıl ekleyebiliriz? Karar almak için düşünme ve eyleme geçme arasındaki aralık nasıl nörobiyolojik bir realiteye sahip olabilir? Bu sorular indeterminizm tezinin zayıflığını ortaya koyar. Bir beyni gözlemlediğimizde asla düşünmeden karar ve eyleme bir sıçrama, beklenmedik ve açıklanamayan yön değiştirmeyi saptayamayız ve göremeyiz; tam tersine açık ya da gizli bir nedeni buluruz. Searle özgür iradenin belirlenmemişliğini açıklarken kuantum mekaniğinden yararlanır; kuantum mekaniğinin fizikte indeterminizmin mümkün olduğunu gösterdiğini söyler. O demektedir ki, kuantum indeterminizmi, indeterminizmin doğal bir olgu olarak varlığını kanıtlamaya yarayan tek doğal olgudur. Searle kuantum indeterminizmini tartışmadan bir olgu olarak kabul eder ve onu önceden görülemezliğin doğadaki en açık örneği olan en açık olgusu olan kaos* teorisiyle karşılaştırmaz; görüşleri-

* Kaos Teorisi, karmaşık, doğrusal olmayan ve öngörülemeyen olayları

ni buna göre temellendirir. Searle'ün belirlenmemişliği kaos teorisinden değil de kuantum mekaniğinden hareketle açıklaması şunu gösterir: O, bazı bilimsel sonuçların sadece belli yorumlarını dikkate almaktadır. Fakat yine de Searle özgür iradeyi mekanik olguların yorumuna dayandırmaz; çünkü ona göre kuantum belirsizliği ona irade özgürlüğünü temellendirmeye yaramaz.

Searle determinist midir yoksa indeterminist midir? Bu konuda kesin bir şey söylenemez. Çünkü o, konuyu tartışıp sonuçlandırmak yerine alternatifler üzerinde durur; gerçek olma olasılık derecesi yüksek alternatifi arar; diğer deyişle

inceleyen bir bilim alanı. Amacı beklenmedik şeyleri nasıl belirleyebileceğimizi öğretmektir. Geleneksel bilimlerin çoğu yerçekimi, elektrik veya kimyasal tepkimeler gibi tahmin edilebilir olaylarla ilgiliyken, Kaos Teorisi, türbülans, hava durumu, dilbilim, borsa, zihinsel durumlarımız gibi etkili bir biçimde öngörülebilirlik dışında bulunan veya kontrol edilemeyen, doğrusal olmayan konuları ele alır. Bu fenomen, genellikle doğanın sonsuz karmaşıklığına odaklanan "fraktal matematik" ile tanımlanır. Birçok doğal nesne (manzara, bulut, ağaçlar, nehirler vb.) fraktal özelliklere sahiptir ve yaşadığımız sistemlerin çoğunda karmaşık ve kaotik davranışlar sergilenir.

Dünyamızın kaotik, fraktal tabiatını tanımak bize yeni bir iç görü, güç ve bilgelik verebilir. Örneğin, atmosferin karmaşık ve kaotik dinamiklerini anlamamız sayesinde, bir balon pilotu balonu 'istenilen yere' yönlendirebilir. Ekosistemlerimizin, sosyal ve ekonomik sistemlerimizin birbirine bağlı olduğunu düşünürsek, neticede uzun vadeli refahımızı olumsuz etkileyebilecek eylemlerden kaçınmamızı sağlayabilecek bir araç olarak da görülebilir.

Kaosun matematik formülasyonu astronomi, meteoroloji, nüfus bilimi, ekonomi ve sosyal psikoloji gibi farklı bilim dallarında uygulanır. Bu karmaşık sistemler, bilgisayarların tüm olasılıkları hesaplaması gereken çok fazla hareketi içeren sistemlerdir. Bu sebeple, Kaos Teorisi 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmıştır. Bu teori, bize doğanın çoğu küçük eylemlerin toplamından kaynaklanan karmaşık bir sistem içerisinde çalıştığını öğretir.

bahse girer. O demektedir ki, ilk bakışta birinci alternatif yani determinizm açıklamada öne çıkıyor gibidir; çünkü kararlarımızı determinizmle açıklama daha basittir ve biyoloji bilgimize uygundur. Basit ve bilimsel bilgimizle uyumlu olması determinizmin tercih edilebilir olmasını kabul etmeyi kolaylaştırır. Yine de süje özgür iradesiyle karar verirken zorlanmadığını düşünür.

Öyle görünüyor ki, basitliğin ve uygunluğun pratik nedenlerinden dolayı determinizm tercih edilebilir. Nihayet yukarıda belirtilen, determinizmi ileri süren süje kendi kendini yalanlar şeklindeki itiraz gene de varlığını sürdürür.

Searle'e göre özgür irade kavramı her bireyin kararın alınmasıyla sonuçlanan düşünüp taşınma sürecinde yaşadığı aralık deneyiminden kaynaklanır. Searle şöyle sorar: Bu özgürlük deneyimi sadece bir yanılsama mıdır?

Searle, bu soruya cevap vermek için önce bilinçli eylemin beden üzerindeki etkisinin ne olduğunu incelemeyi önerir. Sonra şunu söyler: Bu ilişkiyi anlamak için Descartesçı düalizmden kurtulmalıyız ve zihinsel durumların tümüyle nöronların davranışlarına bağlı olduklarını düşünmeliyiz; çünkü çağdaş nörobiyoloji bize bunu empoze etmektedir.

O sözlerini şöyle sürdürür: Yine de bilinç nöronal yapının yarattığı bir gölge fenomen değildir. Bilincin ontolojisi öne birinci şahıs olmasıdır; üçüncü şahıs bir ontolojiye indirgenememesidir. Bunu anlamak için, tepeden inen bir tekerleği düşünmek yeterlidir. Tekerlek tümüyle moleküllerden yapılmıştır; fakat onun çevresi sertliği tarafından belirlenmiştir ve sertlik moleküllere eklenmiş bir özellik değildir. Böylece "nasıl moleküllerin davranışı sertliği oluşturuyorsa, nöronların davranışı da bilinci oluşturur."

Bu satırlardan anlıyoruz ki, Searle'e göre düalizmi terk etmek zorunlu olarak indirgemeciliğin katı bir biçimine yol

açmaz. Filozof bunu kanıtladıktan sonra, şu sorunlarla ilgilenir: Özgür ve rasyonel karar nasıl alınır? Olayların mantıksal yapısı nasıldır? Cevap şudur: Bir B kararı A nedeni tarafından belirlenmez; düşünüp taşınma sürecinde ortaya çıkan özgür bir davranıştır. Özgür davranış bir sebebe dayanır; bu sebep de benin varlığı gerektirir; çünkü ben, düşünüp taşınma sürecindeki aralığı üretir. Karar bu aralığın sonunda ortaya çıkar.

Searle sonra nörobiyolojik bir problem olarak özgür iradeyi nasıl ele alabileceğimizi ortaya koymaya çalışır. Ona göre bilinci determinist bir bakış açısından incelersek, o zaman şunu görürüz: Düşünüp taşınma sürecinde beynin t^1 anındaki toplam durumu, beynin t^2 anındaki toplam durumunu nedensel olarak belirlemek için yeterlidir ve aralıkta ortaya çıkan akıl yürütmelerin, sürecin sonucu üzerinde hiçbir etki yoktur. Yine de t^1 durumu t^2 durumunu belirlemek için nedensel olarak yeterli değilse, o zaman süje, düşünüp taşınmayı etkileyen bir özgür iradeye sahiptir.

Bu bölümün sonunda Searle özgür irade konusunda şu sonuca ulaşır: Determinizm ve epifenomenizm, doğal fenomenlerin nedensellikleriyle uyuşabilir iki akla uygun iki hipotez olsa bile onlar, deneyimimize aykırıdır ve organizmanın hayatta kalmasının özgürce davranmasına bağlı olduğu evrimin bir vizyonuna karşıttır.

Kitabın ikinci bölümünde Searle "politika "ontolojisi" dediği şeyin doğasını araştırır. Araştırmasına özgür iradeye ve nörobiyolojiye ilişkin düşüncelerinden hareketle ve şu soruyla başlar: "Fizik parçacıklardan oluşan bir dünyada politik bir realite nasıl var olabilir?

Bu soruları iki aşamada cevaplamaya çalışır. Önce rasyonel ve özgür faillerin evreniyle doğa bilimlerinin evrenini uyusturmak ister. Bu konudaki düşüncelerini birinci bölümde

açıkladığını ekler. Sonra politik realitenin doğasını analiz eder. Searle, politik realitenin doğasını anlamak umuduyla önce kendine şunu sorar: Politik realiteyle sosyal realitenin farkı nedir? Cevap şudur: Sosyal olgular, insanın diğer hayvanlarla paylaştığı ve **kolektif yönelimliliğe** bağlı biyolojik bir kapasitedir. Kolektif yönelimlilik sosyal realitenin her basit biçimini yaratır. Sosyal realitenin kurumsal olması için kolektif yönelimliliğe iki öge eklemek gerekir: **Fonksiyon yükleme** ve **oluşturucu kurallar**. Bu iki öge insanın fizik yapısına bağlı olmayan ve bir fonksiyonu bir objeye yüklemesine ve davranışı düzenleyecek kurallar yaratmasına izin verir.

Gerçekten insani bu kapasiteden doğan güçlere **deontik** güçler denir ve bu güçler dile ve sembolik fonksiyona dayanır. Yazar buradan hareketle şu sonucu çıkarır: Politik güç temeldir.

Teknik ve ekonomik güç, geleneksel politik kurumların gölgesinde etkindir; dilden doğan uyları aşan bazen de gizli güçlerin sonucudur.

"Politik alan "kolektif yönelimlilik" terimleriyle düşünülebilir. Bu formülasyonun neden olduğu temel problemler, hiç de incelenmemiştir ve bunların neler oldukları da belirlenmemiştir. Searle bu problemi sosyal kurumların dille ilişkisi çerçevesinde ele alır. Dil ve iktidar konusunda pek çok sorun vardır ve bunların hiçbirisi gerektiği şekilde incelenmemiştir. Searle makalenin sonunda "ontolojik" politik teorisini dokuz maddeyle özetler. Onu ontolojik politik teorisi politik yasama sorununu dikkate almaz. Politik rejimin yasama konusunda uyması gereken normların neler olduklarını daha sonra ele alacağını söyler.

Searle'ün bu düşünceleri analitik felsefe geleneğinde çok özgün bir yer tutar. O, diğer analitikçi özellikle mantıkçı filozoflar gibi önermelerin mantıksal ve sözdizimsel analizlerine

yer vermez. O, sosyal kurumları, gündelik dilin sade bir üslu-
buyla anlaşılır bir biçimde ele alır. Toplumsal hayatın uyla-
şımsal ve sembolik ifadelere bağlı yaşanan bir hayat oldu-
ğunu söyler. Düşüncelerini açıklarken başka teorilere baş-
vurmaz. Onun kurumlarla ilgili formülasyonu şöyledir: "X,
Y'de Z olarak kabul edilir." Örneğin "şu şu özellikteki bir
kâğıt şu ülkede şu değerinde bir banknot kabul edilir.

Zeki ÖZCAN

ÖZGÜRLÜK VE NÖROBİYOLOJİ*

I. Özgür İrade Problemi

Felsefede özgürlük probleminin hâlâ tartışılması bana bir tür skandal gibi geliyor. Özgür irade üzerine düşünmeyle geçen yüzyıllardan sonra çok da ilerleme kaydettiğimiz görüşünde değilim. Bu konuda şöyle sorabiliriz: Aşamadığımız bazı kavramsal problemler mi vardır? Yoksa bazı olguları dikkate almayı ihmal mi ettik? Konuyu tartışan önceki düşünürler gibi neden çok az ilerleme kaydettik?

Görünüşte bu çözülmez problemlerden biriyle karşı karşıya kaldığımızda, tümüyle karakteristik biçimde saptıyoruz ki, bu problemlerin mantıksal belli bir biçimi vardır. Bir yandan vazgeçemeyeceğimizi düşündüğümüz bir inancımız ya da inançlar bütünümüz vardır. Diğer yanda birinciler kadar vazgeçilmez görünmekle beraber, onlara karşıt bir inancımız ya

* Bu makale 2001 yılının ocak ayında *Royal Institute of Philosophy*'de verilen bir konferanstaki düşüncelerin geliştirilmiş biçimidir. Bu konferans'ın dayandığı düşünceler, *The Journal of Consciousness Study*'de, volume 10, n°, October, 2000, "Consciousness, Free Action and The Brain" adıyla yayınlanan adlı makedir. Bu makalenin başında kullanılan bazı kanıtlamalar *Rationality in Action*, MIT Pres, 2000'de daha ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

da inançlar bütünüümüz vardır. Eskiden beri tartışılan ruh ve beden problemi için de durum aynıdır. Gerçekte inanıyoruz ki, dünya tümüyle, kuvvet alanlarında* hareket eden maddî parçacıklardan oluşmuştur; fakat yine inanıyoruz ki, dünyada maddî olmayan bir fenomen, bilinç de vardır. Bu, bizim için bir güçlüktür. Çünkü evrene ilişkin tutarlı bir tasavvurda maddî olanı ve maddî olmayana birleştirebilecek durumda gibi görünmüyoruz. Septik epistemolojinin eski bir problemi bize hatırlatmaktadır ki, bir yandan ortak duyuya göre dünyada pek çok şeyi biliyor gibiyiz; fakat diğer yandan böyle bir bilgiye gerçekten sahip olsaydık, o zaman septiklerin, "düş görmediğimizi, bir kavanozda yüzen bir beyin*** olmadığımızı, kötü cinlerin* bize oyun oynamadıklarını nereden

* İki cismin birbirine dokunmadan uzaktan etkileşmesine kuvvet alanı denir. Örneğin, mıknatıslar birbirine temas etmeden, uzaktan kuvvet uygular. İki mıknatıs birbirine hiç dokunmadan birbirini çekebilir ya da itebilir.

*** "Kavanozdaki beyin" Amerikalı filozof Hilary Putnam'ın solipsizme karşıt olarak ileri sürdüğü dış dünyayı objektif biçimde bilebileceğimizi savunan tezi. Buna göre kendimizi beyni bir ameliyatla çıkarılan ve bir kavanozda sıvı içinde tutulan bir kişi gibi düşünelim. Beyne giden sinirler mükemmel bir bilgisayara bağlı olsun.

Bu durumda bilgisayar yanılısama olan her şeyi mükemmel şekilde sanki gerçekmiş gibi algılamamızı sağlar. Normal hayatınızda deneyimleyebileceğiniz nesneleri, varlıkları gerçekten deneyimlediğimizi hissederiz. Her şey normal gibidir. Ayağımızı hareket ettirdiğimizde bilgisayar sinir uçlarına gerekli sinyalleri göndererek gerçekten de ayağımızı kaldırdığınızı görmenizi ve hissetmenizi sağlar. Ne var ki, gördüğünüz, duyduğumuz, tattığımız, hissettiğimiz her şey bilgisayardan beyninizin sinir uçlarına giden elektronik sinyallerden ibarettir.

* Descartes'ın her şeyden kuşkulanması gerektiğini açıklarken kullandığı metafor. Buna göre hiçbir şey bildiğimiz gibi olmayabilir; örneği $2 \times 2 = 4$ etmeyebilir bütün kesinliklerimiz bizi yanıltan kötü bir cinin bize telkinleri olabilir. O nedenle her şeyin kesinliğinden kuşku duymalıyız. Ancak yine de kuşku duyamayacağımız bir şey vardır: Düşünmemiz olgusu.

biliyoruz? "şeklindeki sorularına bir cevap verebilecek durumda olmalıydık. Oysa bu septik meydan okumalara kesinlikle karşı koyamıyoruz.

Özgür irade konusunda problem vardır; çünkü şöyle düşünüyoruz: Doğal fenomenlerin açıklamaları tümüyle determinist olmalıdır. Loma Prieta depreminin* açıklaması örneğin sadece bu depremin ortaya çıkmasına yol açan sebepleri belirtmez; ayrıca bu fenomenin zorunlu olarak vuku bulma sebeplerini de ifade eder. Tektonik plakalar düzeyinde etkin güçlerden dolayı, başka türlü olamazdı. Bununla birlikte insanların davranışlarının belli bir sınıfını açıklamamız gerektiğinde öyle görünüyor ki, "özgürce" ve "isteyerek" davranma, karakteristik biçimde, determinist açıklamalara başvuruyu imkânsız kılan bir deneyim oluşturur. Belli bir adaya oy verdiğimde, bunu belirli bir nedenden dolayı yaparım; yine de tüm koşullar özdeş olduğunda, başka bir adaya da oy verebilirim. Üzerimde etkin olan nedenlerden dolayı, bu adaya oy vermek zorunda değilim. Bu nedenle eylemimi bir sebebe başvurarak açıkladığımda nedensel açıdan yeterli koşulları ifade etmem. Sonuç olarak öyle görünüyor ki, bir çelişkiyle karşı karşıyayız. Bir yandan özgürlüğünü deneyliyoruz; diğer yandan her olayın bir nedeni vardır düşüncesinden çok kolayca vazgeçemiyoruz. İnsan eylemleri olaylardır ve yer sarsıntılarıyla ya da fırtınalarla aynı derecede nedensel

* 1989 Loma Prieta depremi ya da bilinen diğer adıyla 89 Depremi. Bu deprem, Amerika Birleşik Devletleri'nin Kaliforniya Eyaleti San Francisco Körfez Bölgesi'ni etkilemiştir. Sarsıntı 15 saniye sürmüştü ve şiddeti, Richter ölçeğine göre 6,9'du. Deprem 17 Ekim 1989'da yerel saate göre 17:04'te vuku bulmuştu. Felakette 63 kişi ölmüş, 3.757 kişi de yaralanmıştı; 12.000 kişi ise evsiz kalmıştı. Deprem, Oakland Athletics-San Francisco Giants beysbol maçı oynanırken gerçekleştiğinden karşılaşmanın canlı yayını sayesinde saniyesi saniyesine izlenebilmiştir. Böylece deprem canlı yayınlanan ilk deprem olmuştur.

açıdan yeterli açıklamalara göndermelidir. Bu çözülmez problemlerin ortaya çıkardıkları güçlükleri aşmak durumunda kaldığımızda, genellikle kendimizi kaptırdığımız yanlış varsayımlar yüzünden, problemin çözülmez gibi görüldüğünü kanıtlamaya girişiriz. Ruh/beden ilişkisi problemini ele alırken, problemi koyduğumuz terminoloji düzeyinde ortaya çıkan yanlış varsayım bizi rahatsız eder. Zihinsel ve fiziksel, materyalizm ve düalizm, ruh ve beden terminolojisi, yanlış bir varsayım içerir; bu yanlış varsayım bu kavramları, realiteye ilişkin birbirini dışlayan kategoriler yapar. Böyle bir bakış açısından sübjektif, özel, nicel vs. olarak bilinç hallerimiz beynimizin fizik, biyolojik özellikleri olamaz. Bu varsayımı, naif biçimde kabul edilen zihinsel ve fiziksel olan birbirini karşılıklı olarak dışlar, şeklindeki varsayımı bir defa aşmayı başardığımızda bana öyle görünüyor ki, o zaman ruh ve beden ilişkisi konusundaki geleneksel problemin çözümünü elde ederiz. İşte bunun açıklaması: Tüm zihinsel hallerimizin nedeni nörobiyolojik süreçlerdir. Beyinde ortaya çıkan bu süreçler, beyinde üst ya da sistemik bir düzeye bağlanır. Böylece, bir acıyı duyumsarsanız, acınızın nedeni, nöronların bir ağ oluşturur gibi birbirine bağlı olmalarıdır ve acı deneyimi, beyin düzeyinde gerçekleşir.¹

Zihninin ve bedenin *felsefi* probleminin çözümü, bana göre pek de sorunlar ortaya çıkarıyor, gibi görünmüyor. Bu çözüm güçlüğüne sadece yerini değiştirir, onu nörobiyoloji düzeyine taşır ve bizi özellikle nörobiyolojik olan, bir problemle

¹ Bu makalede düşünüyorum ki, zihinsel fenomenlere uygun açıklamanın fonksiyonel düzeyi nöronal düzeydedir; fakat bu başka bir düzeyde—microtubule, snapslar, nöron haritaları nöron grupları vs. düzeyinde yapılabilir—; fakat ne olursa olsun, bu makale çerçevesinde bu pek de önemli değildir. Önemli olan tek şey, bir nöronal açıklama düzeyinin var olmasıdır.

karşı karşıya bırakır. Beyin tam olarak nasıl çalışır? Zihinsel haller beyinde tam olarak nasıl gerçekleşir? Bilinçli deneyimlerimizin nedeni olan bu nöronal süreçler nasıldır ve bu bilinçli deneyimler beynin yapılarında nasıl gerçekleşirler?

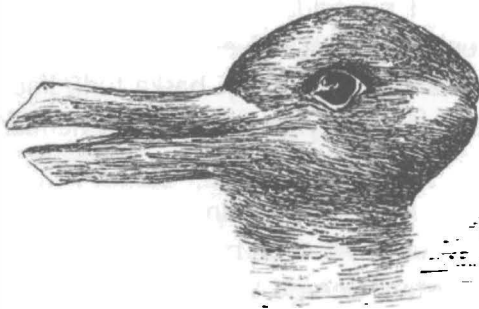
Özgür irade problemini de belki aynı şekilde değiştirebiliriz. Belki problemi yeterince analiz ederek ve çeşitli felsefi karışıklıklara son vererek şunu saptayabiliriz: Aşılması gereken güçlük, bizi beynin işleme biçimine ilişkin soru sormaya götürür. Bu amacı gerçekleştirmek için önce belli felsefi problemleri aydınlatmalıyım.

Başlangıçta kendimize şunu soralım: Bir özgür irademiz olduğu kanısından vazgeçmek niye çok zordur? İnanıyorum ki, bu kanı, etkili oluşunu bilinçli deneyimin bazı baskın özelliklerine borçludur. Bir pubda bir bira ısmarlamak, bir film seyretmek ya da vergilere ilişkin açıklamayı tamamlamaya çalışmak gibi bilinçli aktiviteleri dikkate alırsak, algılayan bilincin pasif özelliği ve "istemli bilinç" dediğimiz şeyin aktif özelliği arasında dikkat çekici bir fark görebiliriz. Örneğin bir parkta bir ağaca bakarken ayaktaysam bana bağlı olmayan, fakat dünyanın biçimine ve algısal yapısına bağlı olan bu deneyimde herhangi bir şey vardır. Buna karşılık uzaklaşmaya, kolumu kaldırmaya ya da başımı kaşımaya karar veririm, bu deneyimlerde, algılarımda bulunmayan bir özgürlük ve bir irade boyutu bulurum. Bu özellik, şuna bağlıdır: Eylemimin, nedensel bir açıdan yeter koşullarını ortaya koyan önceki nedenlerini, inançlar ve istekler gibi sebepler biçiminde kavramam. Bu düşünceyi başka türlü ifade edebiliriz. Düşünüyorum ki, bu eylemden başka eylemleri yapmaya girişebilirim.

Rasyonel bir kararın alınmasını düşündüğümüzde bu, bize çok açık görünür. Az önce başkanlık seçiminde oy verme örneğini vermiştim. George W. Busch'a oy verdiğimi varsa-

yalım. O zaman bunu yapmak için de yapmamak için de sebeplerim vardı. Yine de şunu saptamak ilginçtir: Sadece ve sadece bu sebeplere dayanarak Busch'a oy vermeyi seçtiğimde, oy pusulamı sandığa attığımda eylemimin öncel nedenlerini nedensel olarak yeterli koşullar gibi anlamadım. Karara götüren sebepler kararı empoze etmek için bana nedensel olarak yeterli görünmedi. Karar, eylemi gerektirmek için, bana nedensel olarak yeterli gibi gelmedi. Kısaca söylersek, düşünmenin ve eylemin tipik durumlarında düşünmenin, kararın ve eylemin farklı etaplarına ve sonraki etapların durumuna giren nedenler arasında bir aralık (écart) serisi vardır. Eğer problemi daha ayrıntılı incelersek saptayabiliriz ki, aralık, pek çok bölüme ayrılabilir. İlk aralığı, bir sebebe göre karara götüren sebepler ve kararın alınması arasında gözlemleyebiliriz. Bir başka aralığı karar ve eylemin başlaması arasında ve birbirini izleyen tüm eylemler arasında gözlemleriz. Almancayı öğrenirken ya da Manş'ı yüzerek geçmeye çalışırken gerçekte eylemin başlaması ve sonunda gerçekleştirilmesi arasında bir aralık vardır. Bu açıdan istemli eylemler ve algılamalar birbirinden çok farklıdır. Kuşkusuz algılamada istemli bir öge vardır. Örneğin iki anlama (tavşan ve ördek)² gelebilen bir şekilde farklı biçimleri görmeyi se-

² Searle'ün sözünü ettiği Tavşan-Ördek şekli şudur.



çebilirim. Fakat özde algısal deneyimlerim nedensel olarak belirlenmiştir. Bundan dolayı irade özgürlüğü problemi bize kendini empoze etmektedir. Oysa algılama özgürlüğü problemine sahip değiliz. Az önce belirttiğim aralık, bilinçli ve istemli aktivitelerimizin bir özelliğidir. Her etapta sonraki bilinçli durumu empoze etmek için bize yeterli görünmeyen bilinçli durumları deneyimleriz. Böylece yalnız aralığın sürekli bir deneyimi vardır. Yine de bu deneyim yukarıda söylediğim gibi üç farklı görünüşe göre bölünebilir. Sabit durumlar ve bedensel hareketler arasında veya fizik uyaranlar ve bilinçli durumlar arasında değil; bilinçli bir durum ve sonraki durum arasında bir aralık vardır.

Bu irade özgürlüğü deneyimi zorlayıcıdır. Bu nedenle kimileri özgürlük deneyiminin sadece bir yanılsama olduğunu düşünseler de pratik açıdan böyle deneyimi yanılsama kabul ettiğimizde eylemde bulunamayacağımız kabul ederler. Tam tersine özgürlüğü varsaydığımızda davranışta bulunuruz. Düşünelim ki, bir restorandayız bize dana ya da domuz eti arasında bir seçim yapmak önerilsin. Böyle bir durumda özgür irademizi kullanmayı reddedemeyiz. Çünkü böyle bir ret, sadece seçimde özgür irademizin uygulamasının bir ifadesini görürseniz akla uygundur. Eğer garsona dersiniz ki, "Bakınız, ben bir deterministim! *-che sera sera-*³ Bekleyeceğim ve ne ısmarlayacağımı göreceğim." Bu sizin için özgür iradenizi uygulamayı reddetmedir; bu ret, sadece özgür iradenizi uygulamayı gördüğünüzde akla uygundur. Kant kendi döneminde bunu belirtmiştir. Özgür irademizden vazgeçemeyiz. Bu aralığın bilinçli deneyimleri bizi "insan özgürlüğü vardır" kanısıyla yüz yüze getirir.

³ Che Sera Sera, Jose Feliciano'nun şarkısı (Nasıl olsa her şey olacağına varır.).

Şimdi diğer yöne dönelim ve şöyle soralım: Bu noktada determinizmin değerli olduğuna niye inanıyoruz? Determinizm lehine kanıtlar özgür irade lehine kanıtlar kadar inandırıcı görünüyor. Dünya nedensel olarak işler, diye düşünmemiz, dünya ile ilişkimizin karakteristik bir özelliğidir. Dünya-daki doğal fenomenleri nedensellik terimleriyle açıklayabiliriz ve bu nedensel açıklamalar, nedensel açıdan yeterli koşulları ortaya koyarlar. Olağan biçimde bu düşüncüyü felsefede "Her olayın bir nedeni vardır." diye ifade ederek açıklarız. Kuşkusuz dayandığımız neden bulma düşüncesinin karmaşıklığını kavramak için bu düşünce çok geneldir. Yine de temel düşünce oldukça açıktır. Doğayla ilişkilerimizde varsayıyoruz ki, vuku bulan her şey nedenselliğe ilişkin önceki yeterli koşulların sonucudur. Bir şeyi bir neden aracılığıyla açıkladığımızda varsayıyoruz ki, bu şekilde belirtilen, ***kendisi olan bağlama yerleştirilmiş*** neden, açıklamakta olduğumuz olayı meydana getirmede yeterlidir.

Yine de XX. yüzyılın başında ilginç bir değişme oldu. Fiziğin en temel düzeyinde (atom dünyasında ç.n.) keşfedildi ki, doğa bu anlamda determinist değildir. O zaman kuantum mekaniğinin belirlediği düzeyde determinist olmayan açıklamalar kabul etmek zorunda kaldık. Yine de kuantum indeterminizmi özgür irade problemini çözmemize hiç de yardım etmez. Çünkü bu indeterminizm, evrenin temel yapılarının merkezine rastlantıyı koyar gibi görünüyor ve çünkü "edimlerimizin bazıları özgürce ortaya çıkar" hipotezi, "bu edimlerimiz rastlantısaldır" hipotezinden tümüyle farklıdır. Bu konuya yeniden dönüyorum.

Görüyoruz ki, bazı girişimler bilinci ve hatta özgür iradeyi kuantum mekaniğinin* terimleriyle açıklama amacındadır.

* Bu konuda bkz. Bizim *İnsan ve Toplum Bilimleri I: Genel Bakı* adlı kitabımızın 275—336. Sayfaları, Alfa Aktüel, Bursa 2007.

Pek de inandırıcı olmayan bu konuda hiçbir şey okumadıysam yine de tartışma şunu gerektirir: Hatırlayalım ki, evrene ilişkin şimdiki teorilerimizi ilgilendiren şey konusunda doğal fenomenlerin determinist olmayan açıklamalarını ele almanın mümkün olduğunu düşünüyoruz. Daha sonra özgür irade problemini nörobiyolojik problem olarak tartıştığımızda bu olasılık önemli olacaktır.

Her şeyden önce şu olguyu belirtmeliyiz: Ortaya koyduğum şekliyle özgür irade problemi, insan bilincinin belli bir tipine ilişkin bir problemdir. Karar için düşünme ve karar verme aralığına ilişkin bilinçli bir deneyim olmadan yani özgür, istemli ve rasyonel eylemlerin ayırt edici özelliklerine ilişkin bilinçli deneyim bulunmadan, özgür irade problemi yoktur. Özgür irademize sahip olduğumuz kanısını bize veren şey, bilincimizin bazı ayırt edici özellikleridir. Sorun şudur: özgürlüğü deneyimlediğimizi kabul edersek, bu deneyim geçerli midir yoksa bir yanılsama mıdır? Bu deneyim realitede deneyimin ötesindeki bir şeye uygun mudur? Varsaymak zorundayız ki, eylemlerimizin nedensel öncelleri vardır. O zaman sorun şu olur: Bu nedensel önceller eylemi belirlemek için her zaman yeterli midir? Onların yeterli olmadıkları durumlar var mıdır? Eğer bu tür durumlar varsa bu öncellere nasıl önceller gözüyle bakabiliriz?

Sahip olduğumuz şeyin sayımını-dökümünü yapalım. Bir yanda bir aralık deneyimine bağlı betimlediğim bir özgürlük deneyimine sahibiz. Söz konusu aralık hem eylemlerimizin öncel nedenleri ile özgür, istemli ve rasyonel kararlarımız arasındadır hem de bu kararların etkin biçimde alınması ve bu eylemlerin gerçekleştirilmesi arasındadır. Diğer yandan şöyle bir ön varsayıma ya da bir varsayıma sahibiz: Doğa nedensel olarak yeterli koşullara göre meydana gelen olaylardan ibarettir. Bu durum, herhangi bir fenomenin bu tür

koşullara başvurmadan açıklanmasının güç olduğunu düşünmemize yol açar.

Bu tartışma çerçevesinde şunu ileri süreceğim: Söz konusu aralık deneyimi psikolojik bir açıdan geçerlidir. Bu demektir ki, pek çok istemli, özgür ve rasyonel insan eylemi, eylemin tümüyle psikolojik öncelleri eylemi belirlemek için nedensel olarak yeterli değildir. Örneğin Amerika'da son başkanlık seçiminde bir adayı seçmem gerektiğinde ortaya çıkan durum budur. İyi biliyorum ki, bazıları psikolojik determinizmi* doğru kabul eder ve kuşkusuz ben, psikolojik determinizmi reddetmeyi kesinlikle önermedim. Bununla birlikte bana öyle görünüyor ki, özgürlüğe ilişkin psikolojik deneyim o kadar baskındır ki, psikolojik düzeyde yanılmamız ve davranışımızın psikolojik olarak git gide zorlayıcı olması kesinlikle şaşırtıcıdır. Kuşkusuz psikolojik determinizme karşı kanıtlar bulunabilir; fakat ben burada onları ele almayacağım. Ben daha çok şunu ortaya koyacağım: Psikolojik determinizm sahtedir; determinizme ilişkin gerçek problem psikolojik düzeyde ortaya çıkmaz; fakat daha temel nörobi-

* Psikolojik determinizme göre, insan davranışları ve eylemleri değişmez ilkelere veya yasalara bağlı olduğu gibi aynı zamanda zorunludur. Öyleyse insan özgürlüğünden, insanın özgür iradesinden ve özgür seçiminden de söz edilemez. Alan ya da konuya dayanan bu ayrımlar dışında, determinizmin önemli bir özelliği, olayların nedensel olarak belirlendiği yolundaki öğretinin anlamına gelen nedensel determinizm olarak tanımlanmasından doğmasıdır. Bu fikir, sözgelimi istatistiğe ya da teolojik determinizme, yani olayların istatistik, olasılıklarca ya da tanrı tarafından nedensel olmayarak belirlendiği iddiasındaki teorilere zıt gelebilir. Bu belirleyici tiplerinin esas itibarıyla nedensel olmayan tipler olarak görülmesi gerekip gerekmediği ya da nihai olarak onların nedenselliğinin özel bir durumundan başka bir şey olup olmadıkları tartışılabilir. Son olarak şu söylenebilir ki, istatistikteki olasılıklar, bireysel olaylarda yalıtılacak kadar fazla karmaşık ya da önemsiz nedenlerin sonuçları olarak yorumlanabilir ve aşkın belirleyiciler bile nedenler arasında sayılabilir.

yolojik bir düzeyde ortaya çıkar.

Özgür iradeye ilişkin çok bilinen problemlerden bazıları burada söz konusu edilmeyecektir. Ben onları sadece bir kenara koymak içinde anacağım. Bağdaştırmacılık (comptabilisme) hakkında yani özgür iradenin ve determinizmin bir-biriyle tümüyle bağdaşabilir düşüncesi hakkında hiçbir şey söylemeyeceğim. Daha önce yaptığım tanımlara göre determinizm ve özgür irade birbiriyle bağdaşamazdı. Determinizm tezi şunu ileri sürer: Bütün eylemler, kendilerini belirleyen yeterince nedensel koşullardan sonra yapılır. Özgür irade tezi ise şunu savunur: Bazı eylemler yeterli nedensel koşullarından sonra değildir. Böylece özgür irade determinizmin yadsınmasıdır. Kuşkusuz bu kelimeler, onları uyuşturabilen bir anlama göre yorumlanabilir; fakat ben burada bu anlamla ilgilenmeyeceğim. Özgür irade problemi ve ahlaki sorumluluk problemi arasında kurulacak ilginç bağlar bulunabilir. Ama ben, yine de ahlaki sorumluğa değinmeyeceğim.

II. Bilincin Bedene Etkisi

Özgür irade problemi bazı bilinç durumlarına bağlı nedensel ilişkilere dayandığı ölçüde, bilincin, bedeni etkileyerek nedensel olarak nasıl işleyebildiğini açıklamalıyız. İnsanın bir bilinç durumu bedensel bir harekete nasıl yol açabilir? En genel deneyimlerimizden biri, bedenimizi hareket ettirmek için, bilinçli bir çabaya giriştiğimizde gerçekleşir. Örneğin kolumu amaçlı biçimde kaldırıyorum; her şeyden önce benim tarafımdan bilinçli bir çaba vardır ve işte kolum kalkıyor. Bundan daha genel bir şey var mıdır? Çok sıradan bir durumun felsefi bir muamma oluşturabilmesi, bu konuda bir hata

ettiğimizi telkin eder. Bu hatanın kaynağı, Descartesçılığın mirası olan zihin ve beden şeklinde iki kategoriye kabule etmemizdir. Bilinç, organlarımıza etki edebilmek için çok hafif, eteri andıran ve cisimsiz gibi görünür. Yine de az önce açıkladığım gibi, bilinç, beynin üst biyolojik bir özelliğidir. Beynin bu üst özelliğinin, fizik özelliklere nasıl sahip olabildiklerini anlamak için bu tür özelliğin metafizik açıdan daha az muamma olan fenomenlere nasıl girebildiğini inceleyelim.

Bir yandan üst ya da sistemik özellikler ve diğer yandan mikro fenomenler arasındaki ilişkileri aydınlatmak için Roger Sperry tarafından önerilen örneği hatırlatmak isterim. Bir tepeyi tırmanan bir tekerleğin durumunu alalım. Tekerlek bütünüyle moleküllerden yapılmıştır. Sertlik, bireysel moleküllerin davranışını etkiler. Her molekülün yörüngesi, tekerleğin oluşturduğu bu tümüyle sert şeyin davranışı tarafından etkilenmiştir. Yine de burada çok açık biçimde moleküllerden başka bir şey yoktur. Tekerlek sadece moleküllerin bütününden ibarettir. Bu nedenle sertlik tekerleğin davranışına ve tekerleği oluşturan bireysel moleküllerin davranışına nedensel olarak girer diye söyledığımızda sertliğin moleküllere eklenen bir şey olduğunu değil; fakat daha çok sertliğin moleküllerin bulunduğu koşullara uygun olduğunu söylüyoruz. Bundan, sertliğin nitelik olmadığı ve gerçekten nedensel etkiler yapmadığı sonucu çıkmaz.

Kuşkusuz bilincin nöronlarla ilişkisini sertliğin molekülle ilişkisine benzetmeye itiraz eden analogiler bulabiliriz. Bu konuya sonra döneceğim. Fakat şimdilik söz konusu özellik üzerinde durmayı ve analoginin beyinle ilişkisine uygulanabileceğini düşündürmeyi istiyorum. Beyin (glial hücreler ve impuls taşıyıcıları ve kan akışıyla birlikte vs.) sadece nöronlardan oluşursa da beyine ilişkin bilinç, nöronal düzeyde etkin olabilir. Nasıl ki moleküllerin davranışı katılığı nedensel

olarak oluşturuyorsa, aynı şekilde nöronların davranışı bilincin oluşturucu nedenidir. Bilinç bedeni etkileyebilir dediğimizde, nöronal yapıların bedeni etkilediklerini söylüyoruz. Bu yapıların bedenimi etkileme biçimi, onların bilinç durumlarına bağlıdır. Sertlik nasıl tekerleğin bir özelliğiye, bilinç de aynı şekilde beynin bir özelliğidir.

Bilincin, sadece beynin bir özelliği olabilmesini kabul etmekte biraz güçlük çekeriz. Bunun nedeni kısmen düalist geleneğimizdir; fakat aynı zamanda şunu varsayma eğilimimizdir: Eğer bilinç bir nöronal davranışa indirgenemezse, o zaman bilinç, nöronal davranışın üstüne gelen ve onun üstüne eklenen herhangi bir şey olmalıdır. Kuşkusuz bilinç, sertliğe karşıt olarak, fiziksel mikro yapılara ontolojik olarak indirgenemez. Bunun nedeni bilincin beyne eklenmesi değildir; fakat bir birinci şahıs ontolojisine, bir sübjektif ontolojiye sahip olmasıdır ve sonuçta ne olursa olsun bilinç bir üçüncü kişi ontolojisi ya da objektif ontoloji değildir; üçüncü şahıs ontolojisine indirgenemez.⁴

Bu kısa tartışmada bilincin "fizik", nedensel sonuçlara sahip olabilme tarzını ve bu konuda gizemli hiçbir şeyin olmama nedenlerini açıklamaya çalıştım. Bilinçli eylemdeki niyetim, kolumun kalkmasına neden olur. Kuşkusuz eylemdeki niyetim, beynim olan bu sistemin bir özelliğidir ve bu sıfatla nöronal bir davranışla tümüyle uyumludur. Önerdiğim açıklama, ontolojik indirgemeciliğe hiçbir bakımdan bağlı değildir. Çünkü bilincin, birinci kişiye indirgenemeyen ontolojiye göndermesine asla itiraz etmedim. Buna karşılık nedensel bir indirgeme gerçekten vardır. Bilincin nedensel gücü, nöronal ve nörobiyolojik yapıların gücünün ötesine kadar

⁴ Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. J. R. Searle, *La Redécouverte de l'esprit*, (1992), trad. Fr. C. Tiercelin, Gallimard, 1995, chap. V.

gitmez.

III. Rasyonel Açıklamanın Yapısı

Yukarıda şu düşünceyi ileri sürdüm: Özgür irade problemi, bilinç durumlarının bazı tiplerine ilişkin bir problemdir; aralığın tezahürlerine ilişkin bir problemdir. Aralığın tezahürleri olan eylemlere, diğer deyişle özgür ve rasyonel bir kararın alınmasına, deneyimimizi ifade eden eylemlere dair yaptığımız açıklamaların farklı türlerini dikkate alırsak, şunu saptarız: Eylemlere ilişkin açıklamanın mantıksal yapısı, özgür irade deneyimini yansıtır. Kısaca, karar almanın rasyonel süreçlerini açıklamalar, tıpkı doğal fenomenleri açıklamalar da olduğu gibi, biçimsel bir bakış açısından determinist değildir. Bunun böyle olduğunu anlamak için şu üç açıklamayı karşılaştıralım:

1. Bush adının yazıldığı bir oy pusulasını aldım; çünkü ona oy vermek istiyordum.
2. Başıma ağrı girdi; çünkü Bush'a oy vermek istiyordum.
3. Bardak düştü ve kırıldı; çünkü kazara onu masadan düşürdüm.

Bu örneklerden 1. ve 2. önerme, sözdizimsel yapıları bakımından çok benzer gibidir; 3. örnekten çok farklıya benzetilmektedir. Ben, yine de şunu ileri süreceğim: 2. ve 3. önerme, kendilerini destekleyen mantıksal yapı dikkate alındığında gerçekte özdeştir ve bu sıfatla 1.den ayırdır. 3. önerme bir olayın ya da bir durumun bir başka olaya ya da duruma yol açtığını söyleyen yaygın, nedensel bir açıklamaya uygundur. (3)'ün mantıksal biçimi, sadece "A, B'ye yol açtı"dır. Buna

karşılık (1). Önerme tümüyle farklıdır. "Çünkü"den önceye yerleştirilen yargının betimlediği olay, "çünkü"nın ardından betimlenen olayı ve bağlamını düşünerek ortaya çıkmalıdır, düşüncesini (1) tipindeki iddialar içerir mi? Buna "evet" demiyoruz. "(1), Bush'a oy kullanma isteğim, Bush adına düzenlenen oy pusulasını almama beni zorlayacak derecedeydi yani bu andaki psikolojik durumumu düşündüğümde başka türlü yapamazdım", düşüncesini içerir mi? Bu, bize doğru görünmüyor. Bu biçimde açıklamalar, gerektiğinde nedensel olarak yeterli koşullara başvurulabilir; fakat açıklamanın biçimi bu tür koşulları gerektirmez. Fakat (1)'i ve (3)'ü (2) ile karşılaştırsak görürüz ki, (2), tıpkı (3) gibi, nedensel olarak yeterli koşullara dayanır. (2) ve (3)'ün biçimi, sadece "A, B'ye neden oldu"dur. Bu bağlamda Bush'a oy kullanma isteğimin durumu başımı ağrıtmak için nedensel olarak yeterlidir.

Rasyonel açıklamaların bu özelliği bizi yine de bir muamma ile hatta bir çelişkiyle karşı karşıya bırakır. Öyle görünüyor ki, açıklama, nedensel olarak yeterli koşullara başvuramazsa, ne olursa olsun, gerçekten bir şey açıklamaz. Bu, önceki koşullara bağlı olarak eşit derecede mümkün bir başka olayın değil de niçin bu olayın ortaya çıktığını açıklayamaz.* Bu soruya cevap vermek, özgür irade tartışmasının önemli bir ögesidir. Bu nedenle biraz üzerinde durmak istiyorum.

Mantıksal yapıları dikkate alındığında sebeplere bağlı istemli eylemlerin açıklamaları, olağan nedensel açıklamalardan farklıdır. Olağan nedensel açıklamaların mantıksal biçimi şöyledir: "Bir A olayı, bir B olayına yol açtı". Karakteristik biçimde özgün bağlamlarla ilintili olarak düşünüyoruz ki, bu açıklamalar upuygundur; çünkü bu bağlamda A'nın B olayını

* Vurgu bize aittir (ç.n.).

meydana getirmek için nedensel olarak yeterli olduğunu düşünüyoruz. Bağlamdan dolayı, A ortaya çıktıysa, o zaman B de ortaya çıkmalıdır. Buna karşılık insan davranışını açıklama farklı mantıksal bir yapıdadır. Bu açıklama biçimi şudur: Bir K kişisi bir E edimini, bir S sebebi temelinde gerçekleştirmiştir. Bu açıklama, "A, B'ye yol açtı" biçiminde değildir. Düşünüyorum ki, bu yapıyı anlama sadece şuna bağlıdır: Bu yapının bir ben ya da bir ego postulatına ihtiyaç duyduğunda gerçekleştiğini kabul etmek. "Fail F, bir S sebebinden dolayı bir edimi yaptı", "A, B'ye yol açtı" biçimine uymaz; fakat şu biçime uyar: "Bir ben B, bir E eylemi gerçekleştirdi ve bu eylem için bir S sebebine dayandı". Kısaca söylersek, rasyonel açıklamanın mantıksal biçimi, nedensel olarak yeterli açıklamalardan farklıdır. Açıklama biçimi, nedensel olarak yeterli koşulları ortaya çıkarmayı değil; fakat failin dayandığı temele dayanarak, sebebi belirtmeyi amaçlar.

Durum gerçekten böyleyse de, yine de o zaman tuhaf bir sonuç elde ederiz: Öyle görünüyor ki, rasyonel eylem açıklamaları indirgenemeyen bir benin varlığını; rasyonel bir faili; ayrıca olayların sonuçlarını kabul etmemizi bizden ister. Gerçekte daha önce hatırlattığımız varsayımlarla ilgili olan iki tamamlayıcı varsayımı açık hale getirirsek, düşünüyorum ki, ben'in varoluşunu türetebiliriz.

Varsayım (1): Sebeplere başvuran açıklamalar, genel kural olarak nedensel açıdan yeterli koşulları amaçlamaz.

Ve

Varsayım (2): Bu tür açıklamalar, eylemleri açıklamak için uygundur.

Varsayım (2)'nin doğru olduğunu nasıl bilebilirim? Bu tür açıklamaların genellikle uygun olduklarını nasıl bilebilirim? Benim durumumda genellikle doğru şekilde biliyorum ki, bir eyleme girişmemin sebepleri vardır; yine biliyorum ki, dav-

randığımda, bu sebeplere, sadece bu sebeplere dayanırım. Kuşkusuz şunu da dikkate almalıyız: *Bilinç-altına ilişkin, öz denetlemeye ilişkin ve eylemin bilinmeyen ve farkına varılmayan tüm başka nedenlerine ilişkin problemlerin bir serisi bulunabilir. Bir sebebe bağlı olarak bilinçli biçimde hareket etmem, ideal durumdur ve bu ideal durumdan dolayı bir sebebe bağlı olarak hareket ettiğimi hemen birim. Söz konusu ideal durumu düşünürsem, o zaman sebebin, eylemin açıklaması sıfatıyla belirtilmesi, tam anlamıyla upuygundur.**

Aynı zamanda üçüncü bir varsayımı ortaya koyabiliriz:

Varsayım (3): Upuygun nedensel açıklamalar, bağlama bağlı nedensel olarak yeterli koşulları belirtirler.

Bu varsayım sadece ilkeyi açıklar. Bu ilkeye göre nedensel bir ifade bir olayı açıklamak zorunda olduğunda, nedensel ifade o zaman, bu özel bağlamda açıklanacak olayı harekete geçirmede yeterli bir koşula başvurmalıdır.

(1) ve (3) varsayımlarından şu sonuçları çıkarabiliriz:

Sonuç (1): Sebeplerle açıklamalar, olağan nedensel açıklamalar gibi anlaşıldığında, upuygun değildir.

Sebeplerle açıklamanın olağan nedensel açıklamalar olduklarını kabul etmemiz gerekseydi, açık bir çelişkiyle karşılaşmıştık. Bu çelişkiden kaçınmak için şu sonucu çıkarmalıyız:

Sonuç (2): Sebeplerle açıklamalar, olağan nedensel açıklamalar değildir. Sebeplerle açıklamalar nedensel bir öge içerirse de, onların biçimi, "A, B'ye neden oldu" değildir.

Bu, bizi bir problemle karşı karşıya getirir. Eğer bu açıklamalar nedensel bir öge içerirse ve yine de geçerli nedensel açıklamalar değilse, bu açıklamalar için upuygun olmayı nasıl açıklayacağız? Bana öyle geliyor ki, cevabı bulmak yine de

* Vurgu bize aittir (ç.n.).

zor değildir. Açıklama, bir olayın yeter nedenini vermez; fakat rasyonel bilinçli benin bir sebebe bağlı olarak davranma biçimini betimler. Bu tür açıklamaların mantıksal biçimini ortaya koyduğumuzda bu biçim, indirgenemeyen ve Hume'cu olmayan bir ben postulatını kabul etmemizi gerektirir. Böylece:

Sonuç (3): Sebeplerle açıklamalar upuygundur; çünkü bir benin belli bir biçimde davranmasının sebeplerini açıklar. Sebeplerle açıklamalar, davranışının temeli olan sebebi belirterek, ilgilendiğimiz aralığın ortasında davranan rasyonel bir ben'in niçin başka bir eylemi değil de şu eylemi yaptığını açıklar.

Böylece aralığa iki giriş; deneysel bir giriş ve lengüistik bir giriş yolu vardır. Bu aralıkta kendimizi özgür fail olarak deneyimleriz ve bu eylemler hakkında yaptığımız açıklamaların yapısı, bu deneyimi yansıtır. Rasyonel failer olarak davranırken, kendimizin deneyimini gerçekleştiririz ve açıklamaların üretilmesinde işbaşında olan lengüistik uygulamalarımız, söz konusu aralığı yansıtır; bu açıklamalar anlaşılmak olmak için, bu aralıkta etkin bir entitenin — rasyonel bir failin, bir ben ya da bir ego bir entitenin— bulunması gerektiğini kabul etmemizi isterler —(çünkü Hume'un algılar için belirttiği nedenler açıklamaların upuygun olmasının sebeplerini vermez). İstemli eylem hakkındaki deneyimimiz ve bizim için eylemlerimizi sebeplere başvurarak açıklamaktan ibaret pratik, indirgenemeyen ve Hume'cu olmayan bir benin işlemlerini varsayma zorunluluğuna gönderir.

Açıktır ki, her açıklama gibi bu tür açıklamalar, başka sorunlara yol açarlar: Örneğin bazı sebepler niye etkindir ve diğerleri etkin değildir. Örneğin eğitim sisteminin iyileştirilmesini istediğim için, Bush'a oy verdiysem, iyileştirmeyi niçin istediğimi bilmek sorunu ortaya çıkar. Ve bu sebep benim

için, diğer sebeplerden niye daha acildir?

Şu konuda mutabıkız: Bu tür açıklamalar isteği bizi her zaman daha ileri götürür; her ne olursa olsun, bütün açıklamaların durumu, budur. Wittgenstein'in bize hatırlattığı gibi açıklamalar, herhangi bir yerde durmalıdır ve eğitim sisteminin iyileştirilmesini istediğimden, Bush'a oy vermemde, uygun olmayan hiçbir şey yoktur. Cevabımın başka sorulara yol açabileceğini göstermek, cevabımın uygun olmayan bir cevap olmasını gerektirmez.

Birinci kişi olarak sebeplere bağlı hareket etmenin, bilinçli deneyimini yapıyoruz.⁵ Davranışın bu nedenlerini açıklamalar biçimi altında ifade ediyoruz. Açıklamalar gerçekte tümüyle upuygundur; çünkü durumumuzda biliyoruz ki, bu açıklamalar ideal biçimlerinden dolayı, daha fazla hiçbir şey gerektirmez. Buna karşılık bu açıklamaları olağan nedensel açıklamalar gibi görürsek, upuygun olamazlar; çünkü onlar, nedensel olarak yeterli değildir. Sebeplerle açıklamalar, mantıksal biçimleri bakımından determinist değildir ve artık onların determinist yorumları da olamaz. Bunu nasıl açıklayabiliriz. Bunu açıklamak için şuna dikkat etmeliyiz: Onların açıklama biçimi, "A, B'ye neden olmuştur." değil; fakat "rasyonel bir K kişisi, bir E edimini gerçekleştirdi ve bu eylem için bir S sebebine dayandı"dır. Bu postülasyon yine bir ben'in postülasyonunu gerektirir.

(3) sonucu, varsayımlardan tümdengelimsel biçimde çıkmaz. Sunduğumuz şekliyle kanıt, Kant'ın aşkın terimine verdiği anlamlardan birine uygun "aşkın" bir kanıttır. Şu ya da bu olguyu varsayalım ve onu mümkün kılan koşulların ne olduklarını kendimize soralım. Ben şunu ileri sürüyorum:

⁵ *Rationality in Action* adlı kitabımızın 3. kısmında ayrıntılı olarak ele aldığım karmaşık bir kanıt burada hızla özetliyorum.

Rasyonel açıklamaların upuygun özellikte olmalarını mümkün kılan koşul, indirgenemeyen bir ben'in sebeplere bağlı olarak hareket edebilen rasyonel bir failin var olmasıdır.

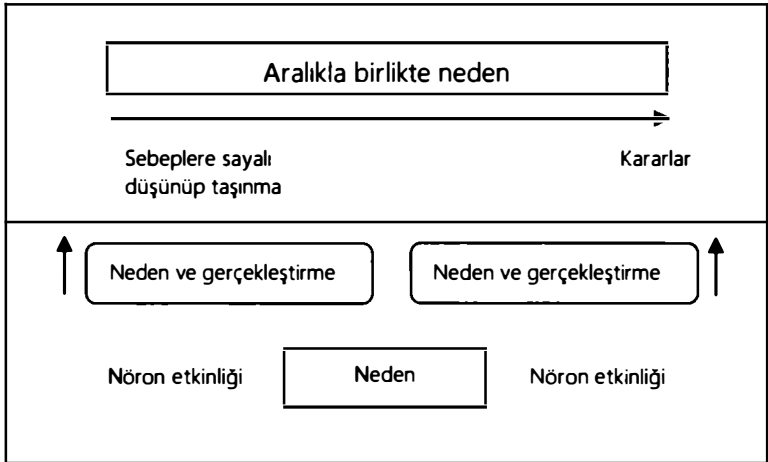
Durumumuzu yeniden bir defa daha düzenleyelim. İlk önce gördük ki, özgür irade problemi, özgün bir nitelikten dolayı, insanın bilinç durumunun belli bir tipine özgü olarak ortaya çıkar ve ikinci olarak anladık ki, görünüşte özgür davranışımızı açıklamak amacıyla, ben'in indirgenemeyen bir kavramını postulat olarak kabul etmeliyiz. Söz arasında belirtiyorum ki, felsefenin niteliği budur. Bir problemi çözmek için önce onun bütün diğer serisini çözmelidir. Şimdilik öyle görünüyor ki, bir problemi ele almak için üç problemi ortaya koyduk. Özgür irade problemiyle başladık ve bundan böyle hepsi özgür iradeye, bilince ve ben'e bağlı problemlerle karşılaştık.

IV. Özgür İrade ve Beyin

Şimdi asıl soruyu soruyorum: Özgür irade problemini nörobiyolojik problem olarak nasıl ele alabiliriz? Düşünüyorum ki, özgür irade sadece bir yanılsama değil de dünyanın bir özelliğiye, o zaman nörobiyolojik bir realiteye sahip olmalıdır. Beynin özellikleri özgür iradeye ilkelik etmelidir. Yakın zamanlara kadar şöyle diyordum: Bilinç, beyin, nöronlar ya da snapslar gibi alt öğelerin neden oldukları, üst ya da sistemik bir özelliğidir. Fakat durum böyleyse ve özgür iradenin bilinçli deneyimi nörobiyolojik olarak gerçekse, nöronlar ve snapslar nasıl davranacaklardır?

Önceden şuna dikkat çekmiştim: Zihin beden ilişkisi konusunda geleneksel problemin felsefi çözümü şöyle söylemekten ibarettir: Bütün bilinçli durumlarımız, beyin üst ya

da sistemik özellikleridir; bu özelliklerin nedeni de beyinde ortaya çıkan aşağı mikro süreçlerdir. Sistem düzeyinde bilince, yönelimliliğe, kararlara ve niyetlere sahibiz. Mikro düzeyde nöronlara snaplara ve nöro—transmetörlere sahibiz. Sistemi oluşturan mikro öğelerin davranışı, sistemin özelliklerini üretir. Bundan bir süre önce karar alma ve eylem arasındaki nedensel ilişkilerin bütününe bir şemayla betimlemiştim. Bu şemanın üst bölümünde eylemdeki yönelimlere götüren kararlar bulunuyordu ve aşağı bölümünde kendi kendine ortaya çıkan nöronal etkinlik yer alıyordu.



Soru şudur: Rasyonel kararların alınması durumunda üst düzeyde karar için düşünme ve eyleme geçme arasında bir aralık varsa, bu aralığı nörobiyolojik düzeyde nasıl düşünebiliriz? Yine de beyinde böyle bir aralık yoktur. Çeşitli hipotezleri keşfetmek için bize bir hipotez gereklidir.

Pâris'in* yargısının ünlü örneğini alalım. Pâris üç güzel

* Yunan mitolojisindeki tanılardan biri olan Paris Troya kralı Priamos ile
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Tanrıça, Hera, Afrodit ve Athena tarafından tanrıların en güzel Tanrıçaya gönderdikleri altın elmayı içlerinden hangisinin alması gerektiğine karar vermeye zorlandı. Pâris onların güzelliklerini değil; fakat her birinin vaat ettiği ödülleri düşünerek karar verdi. Afrodit, ona dünyanın en güzel kadınına sahip olacağını vaat etti. Athena, Truvalıların Greklere karşı zafer kazanacakları güvencesini verdi ve Hera da ona Avrupa'nın ve Asya'nın kralı olacağını vaat etti. Burada kararın bir düşünüp taşınmadan sonra alınması gerektiği önemlidir. Pâris bu tekliflere spontane olarak cevap vermedi. Aynı zamanda düşünebiliriz ki, Pâris, aralığın oluşturduğu alanda etkin olacaktır (karar verecektir). O, kendisine verilen seçim yelpazesinin bilincindedir ve kararında ne istek, ne öfke ne de saplantı etkilidir. Düşünüp taşınmadan sonra rasyonel bir karar alır.

Şunu varsayabiliriz: Düşünme döneminin başladığı — t^1 diyebileceğimiz— bir an olmuştur ve düşünme dönemi, sonunda elmayı Afrodit'e uzattığı t^2 dönemine kadar sürecektir. Bu örnekte açıkça belirtebiliriz ki, t^1 ve t^2 arasına giren ek bir uyaran olmamıştır. Bu zaman parçasında Pâris sadece farklı önermelere bağlı avantajları ve sakıncaları düşünür. T^1 anında, karar almanın temeli olacak tüm bilgilere sahiptir ve t^1 'den t^2 'ye götüren süreç, sadece Afrodit'i seçmekle sonuçlanan bir düşünüp taşınmaya bağlıdır.

Hekabe'nin oğludur. Anne babası tarafından İda şehrine bırakıldı. Paris'i bir coban yanına aldı, büyüttü ve eğitti. Eris oyun düzenlemiş ve Hera, Afrodit ve Athena'nın oturduğu ziyafet sofrasına, üzerinde 'en güzele' yazılı bir elma atmış. Elmanın kimin olduğu üzerine üç güzel tartışmaya başlarlar ve Zeus'tan bu sorunu çözmesini isterler. Zeus işin içinden çıkamayınca, çareyi Troya Kralı Priamos'un oğlu Paris'i rehber ilan etmekte bulur. Güzellerden her biri kendisini seçmesi için Paris'e bir şey vaat ederler. Mitolojiye göre Paris Truva Savaşı'nda öldürülmüştür.

Artık sadece bu örnekten hareketle, irade özgürlüğü problemini daha kesinlikle çözebilecek durumda olduğumuzu kabul edebiliriz. Eğer Pâris'in beyninin t^1 'deki toplam durumu bu ve benzeri diğer konularda, beynin t^2 'deki toplam durumu belirlemek için nedensel açıdan yeterli olsaydı, o zaman özgür iradeye sahip olamazdı. Ve Pâris için geçerli olan, hepimiz için de geçerlidir. Eğer Pâris'in beyninin t^1 'deki durumu t^2 'ye kadar arka arkaya gelen durumları nedensel olarak belirlemek için yeterli değilse, o zaman bir özgür iradeye sahiptir. Bilinç konusunda yeniden ele alacağım bazı varsayımları dikkate alacağım.-Burada Pâris için geçerli olan şey bizim için de geçerlidir.⁶

Niçin buraya geldik. Cevap, elmayı Afrodit'e uzatmaktan ibaret eylemin nedeni olan ve onu gerçekleştiren kassal büzümleri başlatmak için beynin t^2 'den önceki durumunun yeterli olmasına bağlıdır. Pâris, tıpkı bizim gibi, nöronlara sahip ölümlüydü; asetolin, sinir hücrelerinin ucuna ulaşır ulaşmaz ve fizyolojisinin geri kalanı izin verdiği kadarıyla, elmayı tutan eli, nedensel bir zorunlulukla Afrodit'e doğru uzandı. Özgür irade problemi, düşüncenin, beyinde ortaya çıkan süreçlerinin, özgür iradeye ilişkin deneyimlerimizi oluşturan süreçlerin tümüyle determinist olan bir nörobiyolojik sistemde gerçekleşip gerçekleşmediğini araştırmaktan ibarettir.

İki hipotezimiz vardır: 1) Beynin durumu nedensel olarak yeterlidir; 2) yeterli değildir. Bu iki hipotezden her birini inceleyelim. (1). hipotez için varsayalım ki, t^2 de Afrodit'i tercih etmeye götüren psikolojik açıdan yetersiz önceki koşullara, bizi aralık postülasyonuna götüren koşullara karşılık; her etabı sonraki etap için nedensel olarak yeterli nörobiyolojik

⁶ Metinde aynı cümle iki defa geçmektedir. Dikkat problemi yoktur.

olaylar dizisi vardır. Bu hipoteze göre psikolojik bir libertarizme⁷ uygun bir tür nörobiyolojik determinizmle ilgilenmemiz gerekir. Pâris bir tür özgür irade deneyimi yaptı; fakat nörobiyolojik düzeyde gerçek irade özgürlüğü yoktur. İnaniyorum ki, olasılıkla, nörobiyolojistlerin çoğu beynin işleme biçiminin böyle olduğunu kabul edeceklerdir. Diğer deyişle özgür irade deneyimimiz vardır; fakat bu özgür irade bir yanılsama olacaktır; çünkü nöronal süreçler beynin birbirini izleyen durumlarını belirlemek için nedensel olarak yeterlidir (gerçekte varsayıyoruz ki, dış uyaranlara ya da bedenin geri kalanına bağlı etkiler yoktur). Yine de bu sonuç entelektüel açıdan çok da tatmin edici değildir; çünkü sonunda bir gölge fenomencilik⁸ biçimini alır; bu gölge fenomen biçimi de şu anlama gelir: Davranışımızla ilişkisi düşünüldüğünde özgürlük deneyimimiz hiçbir nedensel ya da açıklayıcı rol oynamaz. Tam bir yanılsama söz konusudur; çünkü davranışımız kassal kasılmalarımızı belirleyen nörobiyoloji tarafından tümüyle saptanmıştır. Bu açıdan evrim bize kutsal bir oyun oynar. Bize özgürlüğün yanılsamasını verir ve sadece bu

⁷ Libertarizm (ya da libertarianizm) bireysel özgürlüğün doğal bir hak ya da saldırmazlık ilkesinin sonucu olarak maksimum seviyede olması gerektiğini savunan felsefe. Libertarizm bireyler arasında özgür ve istemli bir iş birliği lehine, zorlayıcılığa dayalı sistem olarak devletçiliğe karşıdır.

⁸ Zihin felsefesinde gölge fenomenizm şunu savunur: İnancılar, istekler, heyecanlar ya da niyetler gibi zihinsel fenomenlerin hiçbir nedensel gücü yoktur; beden ya da zihinsel diğer fenomenler üzerinde hiçbir etki yapmaz. Sadece fiziksel olaylar diğer olayların nedeni olabilir. Zihinsel olaylar etkiler sıfatıyla, nedensel ilişkiler ağında yer alır. Bu nedenle zihinsel fenomenleri gölge fenomenler yani belli bir fiziksel aktivitenin bir alt ürünü diye niteleyebiliriz. Bu tez zihin-beden ilişkisinde düalist bir kavramı, özellikle fiziksel ve zihinsel nitelikler düalizmini içerir. Epifenomenizm yanlılarına göre sadece zihinsel hayatın sadece sübjektif görünüşleri (qualia ya da bilinç) gölge fenomenleri oluşturur. Bu açıdan davranışa bağlı zihinsel aktivite fizik nedenlerle açıklanabilir.

yanılsamayı verir.

Bu hipoteze (1) daha sonra yeniden döneceğim. Fakat bundan önce hipotez (2)'yi görelim. Bu hipoteze göre şunu varsayıyoruz: Psikolojik düzeyde nedensel olarak yeterli koşulların bulunmamasına karşılık, nörobiyolojik düzeyde nedensel olarak yeterli koşulların bulunması vardır. Bunun anlamı ne olabilir? Beynin içinde aralıklar yoktur. Bilinç düzeyinde görünen özgür irade, nörobiyolojik düzeyde bir realiteye sahiptir, şeklindeki hipotezi ciddiye alırsak, bilincin nörobiyolojiyle ilişkisini daha dikkatli biçimde incelemeliyiz. Bilinci, daha önce sistem diye kabul edilen beynin bir üst özelliği gibi betimlemiştim. Üst veya aşağı metaforu (benim çalışmalarım dahil) çok sık kullanılmasına rağmen aldatıcıdır. Bu metafor şunu telkin eder: Bilinç âdeta bir masanın üzerine sürülmüş bir vernik tabakası gibidir. Fakat gerçekte durum böyle değildir. İfade etmeye çalıştığımız düşünce, daha çok bilinci, sistemin bütünüünün özelliği yapmaktan ibarettir. Bilinç, beynin tüm bölümlerinde verilmiştir; beynin bu bölümlerinde nöronal etkinlik bilinci yaratır ve gerçekleştirir. Bu noktayı belirtmek önemlidir; çünkü bu nokta bilincin mekânsal bir yeri olmadığını düşünen Kartezyen mirasımıza karşıttır: Bilinç beynin bazı bölümlerinde lokalize edilmiştir ve bu lokalizasyonlara bağlı olarak nedensel biçimde etkindir.

Beynin bilinci ve tekerleğin katılığı arasında bir benzerlik kurarak bilincin işleyişinin nedensel biçimini açıkladım. Fakat analizimizi daha ileriye götürürsek, görürüz ki hipotez (2)'ye göre şunu varsaymak zorundayız: Sistem tekerleğin moleküllerden oluştuğu gibi sadece ögelerden oluşsa da bir bütün olarak alınan sistemin isteyici bilincinin mantıksal özellikleri, sistemin ögeleri üzerinde nedensel etkiler yapar.

Analojinin amacı, tümüyle sıradan bir durumda bir sisteme özgü karakteristik özelliğin, sistemi oluşturan mikro

ögeleri nasıl etkileyebildiğini göstererek; bilincin nöronal davranışı nasıl etkileyebildiğini (ve sonuçta insan bedeni üzerinde nasıl etkin olabildiğini) bilme sorununu gizemli görünüşünden kurtarmaktır; sistemin nedensel güçleri, mikro ögelerle donatılmış nedensel güçlere indirgenebilir. Yine de her analojinin sınırları vardır. "Katılıkla moleküler davranış arasında ne gibi ilişki varsa, bilinçle nöronal davranış arasında o ilişki vardır." şeklindeki analogi en azından iki noktada uygun değildir. Her şeyden önce şöyle düşünüyoruz: Tekerek tümüyle deterministtir. Oysa incelemekte olduğumuz hipotez şunu kabul eder: Karar alan beynin görünüşleri determinist değildir. İkinci olarak tekerleğin sağlamlığı moleküllerin davranışına sadece nedensel olarak indirgenmez; ama ontolojik olarak da indirgenebilir. Bilincin durumuna gelince; bilincin, mikro ögelerin davranışına nedensel olarak indirgenemediğini varsaymamıza rağmen bilinç için benzeri (ontolojik ç.n.) bir indirgeme yapamayız. Gerçekte bilincin birinci şahıs ontolojisi bir üçüncü şahıs ontolojisine indirgenemez.

Şimdilik hipotez (2)'nin öncelikli, formülasyonunda üç noktayı öne çıkarıyoruz. 1) Beyindeki t^1 durumu beynin t^2 'deki durumunu belirlemek için, nedensel olarak yeterli değildir. 2) Beynin t^1 'deki durumunda t^2 'deki durumuna geçişi sadece sistemin özellikleriyle; özellikle bilinçli benin işleyişiyle açıklanabilir. 3) Ân hangisi olursa olsun, bilinçli benin tüm özellikleri, bu ânda tümüyle mikro ögelerin, nöronların vs. durumu tarafından belirlenmiştir. Nedensel açıdan mikro ögeler dışında hiçbir şey olmadığından, sistemik özellikler tümüyle mikro ögeler tarafından belirlenmiştir. Nöronların durumu, bilincin durumunu belirler. Yine de nöronların/bilincin her durumu, sonraki durumu belirlemek için nedensel olarak yeterli değildir. Nöronların/bilincin başlangıç durumuna özgü düşüncenin rasyonel süreçleri, bir durum-

dan diğerine geçişi açıklar. Bilincin toplam durumu her ânda nöronların davranışı tarafından saptanmıştır; ama sistemin toplam durumu bir ândan diğerine sonraki durumu belirlemek için nedensel olarak yeterli değildir. Eğer özgür irade varsa, zamandaki bir fenomendir.

Hipotez (1)'i ve (2)'yi çok hızlı biçimde açıkladım. Şimdi bunları biraz ileriye atmak zamanıdır.

V. Hipotez (1) ve Epifenomenizm

Hipotez (1)'i kabul etmenin en iyi biçimi, onda bir mühendislik problemi görmektir.

Bilinçli bir robot yapmakta olduğunuzu düşünün. Onu öyle yapıyorsunuz ki, tercih yapma zorunluluğuyla karşılaştığında, bu aralık deneyimini yapar. Yine de onun maddi temelini öyle kuruyorsunuz ki, her etap önceki etap tarafından ve dış uyarının etkisi tarafından belirlenmiştir. Robotun bedeninin her hareketi, tümüyle iç durumlar tarafından saptanmıştır. Gerçekte, daha önce, yapay zekâya ilişkin geleneksel alanda teknolojinin bu bölümü için bir modele sahibiz. Robota, uyarıların ve sistemin durumlarının yol açtıkları problemlere algoritmik bir çözüm sağlayan programlar yüklüyoruz. Hipotez (1)'e gelince, Pâris'in yargısı önceden programlanmıştı.

Demiştim ki hipotez (1) epifenomenizme yol açtığı şeklindeki itirazla karşı karşıya kalır. Karar almanın rasyonel sürecinin ayırt edici özelliklerinin evrende hiçbir etkisi olmayacaktır. Pâris'in yargısı, benim davranışım ve robotun davranışı, tümüyle, mikro ögeler düzeyinde vuku bulan etkinlik tarafından nedensel olarak belirlenmiştir. Yine de bana şöyle itiraz edilebilir: Hipotez (1)'den ayrılmayan varsayım, bilincin

insan bedeninin fizyolojik işleyişiyle ilişkisi konusundaki açıklamadan hiçbir bakımdan daha iyi değildir.

Şunu ileri sürdüm: Düalist geleneksel teorileri bir defa terk edince, bilincin nedensel olarak işleyişinin gizemli hiçbir şeyi yoktur. Bu, sadece, nedensel olarak işleyen üst ya da sistematik özellik işidir. Ayrıca bu konuda yaptığım açıklama, hiçbir nedensel üst belirleme hipotezi kabul etmez. Nedenlerin iki toplamı, yani bilinç ve nöronlar yoktur; fakat sadece farklı düzeylerde betimlenen bir bütün vardır. Yeniden söylemek gerekirse, bilinç nöronlar sisteminin sadece sertliğin moleküller sisteminde bulunması gibi, nöronlar sisteminin bulunduğu durumdan başka bir şey değildir. Benim açımdan sorulması gereken şudur: Hipotez (1) bir epifenomenizmi, hipotez (2)'den niçin daha çok içermelidir? Birkaç kelimeyle cevap vereyim. Bir özelliğin epifenomenal olması bu özelliğin nedensel olarak etkin olmasına bağlıdır. Herhangi bir olayın pek çok özelliği, sonuç olarak akla uygun değildir. Örneğin bardağı düşürdüğümde, mavi bir gömlek giymiş olmam, bu olayın bir özelliğidir. Yine de mavi gömlek, olayın nedensel olarak akla uygun bir görünüşü değildir. Şöyle demek doğrudur: "Mavi gömlekli adam bardağı masadan düşürdü"; fakat epifenomenal olan mavi gömleğe gelince; o, önemli değildir. Bu nedenle bir olayın özelliğinin epifenomenal olduğunu söylediğimizde, nedensel bir rol oynamayan bir özelliğin, söz konusu olduğunu söyleriz. Ben şunu telkin etmekteyim: Hipotez (1) çerçevesinde, kararın rasyonel biçimde alınmasının esas özellikleri yani aralık hakkında yaptığımız deneyim, — bize verilen tercihler yelpazesinin deneyimi; önce karar almamızı sonra eyleme geçmemizi sağlayan bilinçli düşünce süreçlerinin eylemini ve deneyimini belirlemede eylemin psikolojik öncellerinin nedensel olarak yeterli olmadığının deneyimi—deneyimin bütün bu özellikleri önemli değildir. Onlar akla uygun değildir. Bir bardağı düşü-

rürken giydiğim gömleğin rengi ne kadar önemsizse, alınacak bir karar konusunda coşkuyla sorgulama yapmamızı ve çeşitli sebepleri düşünmemizi sağlayan bu özelliklerin özel belirlenmiş biçimleri da o kadar önemsizdir. Pâris'in yargısı, tüm düşüncelerimizden bağımsız biçimde, Pâris'in nöronlarının önceki durumu tarafından belirlenmişti.

Sistemik bir özelliğin mikro ögeler tarafından saptanmış olması, sistemin özelliğinin epifenomenal olmasına yol açmaz. Tam tersine bilincin nöronal davranış tarafından nasıl saptandığını yine de epifenomenal olamadığını biliyoruz. Herhangi bir şeyin epifenomenal olduğunu kanıtlamak amacıyla söz konusu özelliğin ortaya çıkan şeyin belirlenmesinde nedensel olarak akla uygun bir görünüşü oluşturmadığını kanıtlamalıyız. Bu durumda bir epifenomenizm vardır. Çünkü aralık deneyimlerinin nedensel olarak yetersizliği ve karar olarak bu yetersizliği aşmak için ortaya çıkan çaba, olup biten şeyin belirlenmesinde nedensel olarak akla uygun bir görünüş oluşturmaz. Bize verilen alternatiflerden birini seçerek, bir karar almamıza izin vermeye yönelik bilinçli bir süreç angaje olduğumuzu düşünmemize rağmen kararımız daha önceden nöronların durumu tarafından saptanmıştı.

Bazen de şöyle denir: Epifenomenizmi düzeltilmiş düşünmeler yardımıyla açıklayabiliriz. Pek çok sebebin durumu bir kenara bırakılırsa, şunu varsayabiliriz: "A, ortaya çıkmıyorsa bile, B, gene de ortaya çıkardı." yargısının hakikati, A'nın epifenomenal, olup olmadığını bilmek için bir test oluşturur. Fakat bu test, en iyi durumda bile aldatıcıdır. Nihai kararlar gibi, aralık deneyimlerinin nöronal düzeyde saptandığını varsaydığımızda o zaman şunu kabul etmek gerekir: Eğer deneyimler yapılmıyorsa, karar da alınmazdı ya da en azından kararın alınması garanti edilemezdi; çünkü bütün deneyimlerin nedeni aynı nöronal süreçlerdir. Eğer bir nöronal

süreç, harekete geçirilmeden yoksunsa, diğeri de olmayacaktır. Bu, yine de deneyimlerin epifenomenal olmadıklarını kanıtlamaz. Epifenomenizmin testi, düzeltilmiş düşünceyle ilgili hakikatte değil; fakat bu hakikatin sebeplerindedir. Hipotez (1) çerçevesinde aralığın ve kararın rasyonel biçimde alınmasının ayırt edici özellikleri nedensel açıdan akla uygun değildir.

Epifenomenizm tam olarak neden dolayı eleştirilir? Beynin işleme biçimini daha iyi anladığımız ölçüde, beyin nihai olarak gerçek gibi görünebilir. Bilgilerimizin şimdiki durumunda bizi epifenomenizme bağlanmaktan alıkoyan başlıca itiraz epifenomenizmin evrim hakkında bildiğim her şeye karşıt olduğunu söylemekten ibarettir. Bilinçli rasyonalite süreçleri hayatımızın çok önemli bölümünü temsil eder ve bunun ötesinde hayatlarımızın biyolojik olarak çok yaygın bir bölümünü oluşturur; öyle ki, böyle bir ölçeğin feno tipi* hayat için ve organizmanın hayatta kalması için herhangi bir fonksiyonel rol oynamamak zorundaysa, nedeni, evrim hakkında sahip olduğumuz bilginin yanlış olmasıdır. İnsanlarda

* Organizmanın dışarıdan gözlemlenen özelliği. Genetik (genotip) ve çevresel etkenlerin yarattığı özelliklerin canlının dış görünüşündeki yansıması. Fenotip çoğunlukla genler tarafından belirlenir; ancak bazı koşullarda diğer etkenler, fenotipin genotipe yüzde yüz uymasını engelleyebilir. Bu duruma hipomorfizm denir. Fenotip, zaman içinde değişebilir. Birden çok genle kontrol edilen özelliklerin fenotipleri de karmaşıklık gösterir. Genlerin durumuna göre çeşitlilik gösteren fenotip sınıflarına pleiotropik fenotipler denir. Biyolojik sınıflandırmanın ilkel aşamasında kullanılan sınıflandırma yöntemi, canlıların görünüşleri; yani fenotipleri üzerine kurulmuştu. Ancak genetik biliminin gelişmesi sonucunda moleküler düzeyde sınıflandırmaya geçilmiştir. Ortak fenotipe sahip canlılar, her zaman evrimsel olarak ortak atadan gelmezler. Yakınsak evrim, fenotiplerin birbirlerine benzemesini doğurabilir. Modern genetik terminolojisinde, herhangi bir mutasyonun yarattığı değişime de mutant fenotip denmektedir.

ve üst hayvanlarda rasyonel karar alma, ödenecek çok yüksek bir bedelle birliktedir. Bütün bunların genel *yatkınlık*'ta en küçük rol oynamadıklarını varsaymak sanki insani eklenti hakkında söylediğimiz gibi, onun yararsız olduğuna inanıyormuşuz anlamına gelmez. Bu daha çok şunu düşünmeyle eşanlamlıdır: Görme ya da sindirme evrimde hiçbir rol oynamaz.

VI. Hipotez (2)—Ben, Bilinç, İndeterminizm

Hipotez (1) pek de ikna edici değildir. Fakat tutarlı olma ve biyolojideki pek çok bilgimizle uyumlu olma saygınlığına sahiptir. Beyin, diğer organlar gibi bir organdır ve bu sıfatla fonksiyonu bakımından kalp ya da karaciğer kadar deterministtir. Eğer bilinçli bir makinenin yapımını düşünebilirsek, bu bilinçli robotu, hipotez (1)'i temel alarak meydana getirmeyi düşünebiliriz. Hipotez (2)'yi bir mühendislik problemi olarak ele alabilir miyiz? Sistemin bilinci, sistemin durumunun determinist olmayan süreçler yardımıyla belirlenmesinde nedensel olarak fonksiyoneldir; fakat bu bilinç, sebeplere göre hareket eden rasyonel bir ben tarafından özgür bir karar alınmasına gönderir; bu durumda bilincinin her özelliği mikro öğelerin durumu tarafından tümüyle belirlenmiş bilinçli bir robotu nasıl yapabiliriz? Böyle bir betimle bir projenin kamu finansman desteği alma şansı azdır. Bu proje sadece şu koşulla ciddiye alınabilir: —Aralık hakkında yaptığımız deneyimleri dikkate alması ve bir beynin işleyiş biçimine ilişkin bilgimize uygun olması—; çünkü bizim durumumuz tam da böyledir. Biz, bilinçli robotlarız. Bizim, bilinçli durumlarımız nöronal süreçler tarafından belirlenmiştir ve aynı za-

manda ve bazen determinist olmayan bilinçli süreçler temelinde (nöronal süreçler temelinde) davranırız. Rasyonel ben bu determinist olmayan bilinçli süreçler aracılığıyla sebeplere dayanarak karar alır.

Beynin bütün bu koşulları yerine getirebilmesi için, işleyişi ne olmalıdır? Dikkat ediniz ki, şunu sormuyorum: Beynin, ona bütün bu koşulları yerine getirmesine izin veren işleyişi nedir? Bunun sebebi şudur: Beynin işleyişinin bu koşulları yerine getirip getiremeyeceğini bilmiyoruz ve durum böyle ise de, beynin işleyiş biçimi hakkında en küçük fikrimiz yoktur. Şimdilik yapabileceğimiz şey, hipotez (2) doğru ise, beynin yerine getirmesi gereken çeşitli koşulları betimleyebilmekten ibarettir.

Bana öyle geliyor ki, güçlükleri gittikçe artan bir hiyerarşide sunacağım üç koşul vardır: Beynin hipotez (2)'ye uygun işleyişinin betimi bu üç koşulu yerine getirmelidir:

(1) Bilinç nöronal süreçlerin sonucu olduğu şekliyle ve bir nöronal sistemde gerçekleştiği şekliyle beden açısından nedensel bir etkiye sahiptir. Bunun nasıl olduğunu ayrıntısıyla açıklama fırsatım olmuştu.

(2) Beyin rasyonel kararlar alabilen ve onları eylemlere dönüştürebilen bilinçli bir benin nedenidir ve varlığının destekleyicisidir.

Bilincin beden üzerinde fiziksel etkilerinin olması yeterli değildir. Örneğin bir insanın derin kaygıdan dolayı midesi ağrıdığına ya da tiksindirici bir şey görüp kustuğunda, buna benzer pek çok durumda bu etki türlerinin rasyonel ve özgür eylemlerle ilişkisi yoktur. Zihnin nedenlik etmesinin nörobiyolojik bir betimi dışında, rasyonel ve isteyen benin nörobiyolojik bir betimine ihtiyacımız vardır. Beyin bir beni nasıl yaratır? Ben, beyin düzeyinde nasıl gerçekleşir? Düşünüp taşınma nasıl işlemektedir? Kararları nasıl almaktadır?

Ve eylemleri nasıl başlatabilmektedir ve izleyebilmektedir?

Üçüncü bölümün aşkın kanıtlaması sırasında ben kavramına verilen anlama başvurursak şunu belirteceğiz: Ben (bilince ç.n.) eklemlenen herhangi bir entite gibi anlaşılmaz; fakat tümüyle şematik biçimde, bilinçli fail özelliğinin bilinçli rasyonalite kavramına eklemlenmesinin sonucu olarak anlaşılmıştır.

Bu nedenle beynin bilincin birleşik alanını nasıl ürettiğini açıklayan bir betimine sahip olduğunuzda ve beynin, rasyonalitenin zorlamalarının kurucu öğeleri olarak birleştirildikleri düşüncenin bilinçli süreçlerini üretme biçimini bildiğinizde, o zaman âdeta benin bir betimine sahip olursunuz. Şunu da açıklayalım Bir organizmanın bir bene sahip olmak için ihtiyaç duyduğu öğeler, bana şunlar gibi görünüyor: 1) Bilincin birleşik bir alanı 2) sebepler temelinde düşünüp taşınma kapasitesi—bu kapasite hem algılamının ve hatırlamanın kognitif kapasitelerini hem de rasyonel kararlara ulaşabilmek amacıyla yönelimli durumları düzenleme kapasitesini içerir. 3) Organizma eylemleri başlatabilmelidir ve tamamlayabilmelidir (eski terimlerle söylersek "irade"ye veya "fail"e sahip olmalıdır).

Savunduğum açıdan rasyonalite, ayrı bir yeti değildir. Rasyonalitenin zorlamaları, inançlar ve istekler gibi yönelimli fenomenlere; aynı şekilde düşünce süreçlerine entegre edilmiştir. Zihinsel fenomenlerin nörobiyolojik bir betimi, sonuçta bu fenomenlerin rasyonel bir betimine uygundur.⁹

Benin metafizik başka problemleri yoktur. Beynin bütün bunları nasıl gerçekleştirdiğini —önceki açıklama anlamında özgür rasyonel davranışı gerçekleştiren bir bilinç için birleşik bir alanı yaratabilme tarzını— gösterebilirsek, o zaman be-

⁹ Bu konuda bkz. John R. Searle *Rationality in Action*

nin nörobiyolojik problemi çözülecektir. Şunu belirtmek gerekir: Deneyimler konusunda hem hipotez (1) hem de hipotez (2) bu koşulu yerine getirmek zorundadır. Gerçekte beynin işleyişine ilişkin her teori, bu koşula saygı göstermelidir; çünkü biliyoruz ki, beyin sayesinde tüm deneyim türlerine nüfuz edebiliriz. Hipotez (1) ve hipotez (2) arasındaki fark şu olguya bağlıdır: (1) durumunda rasyonel ve özgür bir davranış, bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Özgür, rasyonel davranış hakkında yaptığımız deneyim, hiçbir bakımdan dünyaya dayanmaz.

3) Beyin öyledir ki, bilinçli ben, burada ilgilendiğimiz aralıkta kararlar alabilir ve kararlar temelinde davranabilir. Sonuçta kararı ve eylemi failin eylemini dayandırdığı sebebe referansla rasyonel olarak açıklayabilmemize rağmen ne karar ne de eylem, nedensel olarak yeterli koşullar tarafından önceden belirlenmiştir.

Bu koşul en naziktir. Aralık, nörobiyolojik bir realiteye nasıl sahip olabilir? Varsayalım ki, beynin mental nedenlemeyi üretme biçiminin bir betimine, aynı şekilde, beynin rasyonel ve özgür bir davranış deneyimini üretme biçiminin bir deneyimine sahiptik; o zaman rasyonel bir indeterminizm fikrini beynin işleyişinin bu betimine nasıl eklememiz?

Bu problemi ele almak için sadece tek bir yöntem görüyorum. Daha önce bildiğimiz bir şeyi hatırlatmakla işe başlamak. En azından iki şeyi biliyoruz ya da bildiğimizi düşünüyoruz:

1. Özgür eylem hakkında yaptığımız deneyimler, indeterminizm ve rasyonalite düşüncelerine gönderir ve bilinç bu iki kavramın aldığı biçime ötsel biçimde girer. 2. Kuantum indeterminizmi* tartışmasız biçimde doğal bir olgu olarak ortaya

* Atomun yörüngesinde hareket eden elektronun hızının yerinin aynı

konan indeterminizmin tek biçimidir.

Anladığım şekliyle kaos teorisi indeterminizmi değil; önceden görülemezliği içerir. Özgür iradenin bilinçli deneyiminin açıklaması, kuantum indeterminizminin rasyonel kararının bilinçli biçimde alınması düzeyinde bir tezahürdür, diye düşünmek kandırıcıdır (tentant) ve doğrusu bu kandırmaya direnilir. Yakın zamanlara kadar bilinç konusundaki tartışmalarda kuantum mekaniğini işin içine koymakta yarar göremiyordum. Yine de burada dikkate almayı gerektiren bir kanıta sahibiz.

Öncül (1): Doğadaki indeterminizm bir kuantum indeterminizmidir.

Öncül (2) Bilinç, indeterminizmi gösteren doğanın bir özelliğidir.

Sonuç: Bilinçli bir kuantum, indeterminizmi içerir.

Bundan böyle amacımız, varsayımlarımızla ilgili içerimleri sonuna kadar ilerletmektir. Eğer hipotez (2) doğruysa ve kuantum indeterminizmi doğada indeterminizmin gerçekte tek biçimiyse, bundan şu sonuç çıkar: Kuantum mekaniği bilincin açıklanmasında dikkate alınmalıdır. Hipotez (1) böyle bir sonuca izin vermez. Aralık gölge fenomenal düzende oldukça beynin süreçlerinin bilince neden olma ve onu gerçekleştirme biçimini açıklamak için nedensel gereç olarak hiçbir indeterminizm zorunlu değildir. Çağdaş araştırmalar için bu nokta önemlidir. Araştırmancının bildik bakış açıları ister yapı bloklarıyla oluşturulan modellerle isterse birleşik bir yapı şeklinde modellerle ilgili olsun; bilinci açıklamak için kuantum mekaniğine dayanmaz. Eğer hipotez (2) doğruysa, o zaman bu bakış açıları en azından isteyen bilinç konusunda sonuca

ulaşamaz.¹⁰

Yine de indeterminizmden rasyonaliteye nasıl geçtiğimizi bilincin kuantum mekaniği yardımıyla açıklanmasına sahip olabilirdik. Eğer kuantum mekaniğinin sonucu olan indeterminizm rastlantıya eşdeğer olsaydı, bu indeterminizm özgür irade problemini açıklamamıza izin vermeyecektir. Gerçekte özgür bir irade rastlantıyla yapılan bir eylem değildir. "Kuantum belirsizliği ve rasyonalite arasındaki ilişki nedir?" sorusunu beyinsel mikro süreçler ve bilinç arasındaki ilişki veya görsel uyaranlar, beyinsel mikro süreçler ve görsel yönelimlilik arasındaki ilişkiyi ele aldığımız gibi ele almak gerektiğini düşünüyorum. Son iki soruna gelince, biliyoruz ki, sistemik özellikler mikro süreçler tarafından ve mikro süreçlerle gerçekleştirilmiştir ve yine biliyoruz ki, sistem düzeyinde işe karışan fenomenlerin nedensel özellikleri tümüyle mikro fenomenlerin davranışına referansla açıklanabilir. Sürekli tekrar ettiğim gibi nedensel ilişkiler moleküler hareketler ve katılık arasındaki nedensel ilişkilerle aynı yapıya sahiptir.

Ayrıca biliyoruz ki, bireysel ögelerin özelliklerinin bütünü özellikleri olmaları gerektiğini söylemek yanlıştır. Böylece örneğin, atomların elektrik özellikleri bütünü özellikleri değildir. Aynı şekilde özel bir eylemin potansiyelinin 50 Hz olması sadece tüm beynin 50 Hz de salınmasını içerir. Tümüyle benzer bir biçimde mikro fenomenlerin rastlantısal olarak ortaya çıkması böyle bir rastlantıyı sistem düzeyinde gözlemleyebilmemizi içermez. Eğer (2) no.lu hipotez doğruysa, mikro ögeler düzeyindeki belirsizlik sistemin belirsizliğini açıklayabilir; fakat böyle bir düzeyde ortaya çıkan rastlantı, sistem düzeyinde rastlantının bulunmasını içermez.

¹⁰ Bu iki modelin farkının açıklanması konusunda bkz. John R. Searle, "Consciousness", *op. cit.*

Sonuç

Başlangıçta demiştim ki, benim pek de ele alınmayan problemlerim, karşıt tezlerin derin çatışmasına şahit olduğumuzda ortaya çıkar. Zihin/beden probleminin ortaya koyduğu durumda belli bir uyuşturmacılık türünü ileri sürerek bu karşıtlığı en aza indirmiştik. Geleneksel Kartezyen kategorilere özgü varsayımlardan vazgeçtiğimizde, naiv bir materyalizm naiv bir mentalizmle uyuşabilir. Yine de bu uyuşturmacılık, özgür irade problemine uygulanamaz; çünkü her insan edimi nedensel olarak yeterli koşullardan sonra yapılır, şeklindeki tez bazı insan davranışlarının nedensel olarak belirlenmediğini kabul eden tezle uyuşmaz. Problemler serisini dikkate aldığımızda iki olasılıkla karşı karşıyayız: ya (1) no.lu hipotez ya da (2) no.lu hipotez. Bu hiç de şaşırtıcı değildir. Eğer bahse girmemiz gerekirse, olasıdır ki, şans kesinlikle birinci hipoteze ayrıcalık tanır. Çünkü birinci hipotez, en basitidir ve biyolojideki bütün bilgimize uygundur. Problem şudur: Bu hipotez sonunda tümüyle inanılmaz bir sonuca yol açar. Bu noktayı Londra'da bir konferansımda açıkladığımda, bir dinleyici şunu sordu: "Hipotez (1)'in doğruluğu kanıtlanıyorsa, kabul eder miydiniz?" Bu soruyu, yeniden ve şöyle formüle edebiliriz: "Eğer özgür ve rasyonel karar almanın var olmadığı kanıtlanıyorsa, bu tür kararların var olmadıklarını kabul etme kararını rasyonel olarak ve özgürce alır mıydınız?" Bunun üzerine muhababım şöyle demedi: "(Hipotez (1) doğru olsaydı, beyninizde ortaya çıkan nöronal süreçler ağınızı bunu kabul etmeye götürür müydü? Bu soru, yine de hipotezin izin verdiği şeyin ötesine geçerek hipotez (1) çerçevesinde formüle edilebilirdi; çünkü hipotez, özgürce ve

rasyonel olarak bir tercihte bulunmamı gerektirir — bu ise hipotez (1) temelinde imkânsızdır. Hipotez (2)'ye gelince, o, bizi güçlüğe düşürür. Onu sadece bir misterle birlikte gerçekleştiririz; o, üç mister üretir. Düşünüyoruz ki, özgür irade gizemli bir şeydir; karşımızdaki diğer iki problem, bilinç ve kuantum mekaniği problemleridir. İlk muammayı çözmek için ikincinin sebebini görmek ve bunu yapmak için de üçüncü muammanın en bilinmez görünüşlerini incelememiz gerekir. Burada benim amacım, düşüncemi, ilk çalışmalarımın belirlediği ve sürdürdüğü yönde sürdürmekti ve akıl yürütmenin farklı yollarını mümkün olduğu kadar keşfetmeye devam etmektir. Eminim ki, tartışma sonuçlandırılmaktan uzaktır.

DİL VE İKTİDAR

Bu konferansın amacı politik gücün ontolojisini açıklamak ve bu gücün oluşturulmasında dilin rolünü göstermektir. Bu amaca ulaşmak için *Sosyal Realitenin İnşası* adlı kitabımda ifade edilmiş bazı fikirleri yeniden ele almak ve geliştirmektir. Bu kitabın tezi politik bir felsefenin ya da en azından politik felsefe ve dil felsefesi arasındaki bir ilişki kavramının, bugün bazı görüşlerini açıklamak istediğim kavramın örtük biçimde taşıyıcısıdır.

Bu amaç çağdaş felsefede çok daha geniş bir projenin parçasıdır. Bu konuda temel ve bir anlamda tek önemli sorudur: Bilinçli zeki, özgür, sosyal ve politik failer olduğumuza ilişkin tasavvuru zekâdan ve anlamdan, yoksun kuvvet alanlarına itaat eden fizik parçacıklardan oluşan dünya kavramamızla nasıl uyuşturabiliriz? Kısaca söylersek kendimiz hakkında söylediğimiz şeyi fiziğin, kimyanın ve biyolojinin bize öğrettikleri şeyle uyuşturarak dünyanın bütününü tutarlı bir biçimde nasıl açıklarız? *Sosyal Realitenin İnşasında* fizik parçacıklardan oluşan bir olgu dünyasında sosyal ve kurumsal bir realitenin nasıl var olabildiğini bilme sorununu cevaplamaya giriştim. Bugün bu sorunu şöyle formüle ederek incelemeyi sürdürüyorum: "Fiziksel parçacıklardan oluşan bir dünyada politik bir realite nasıl var olabilir?"

Başlangıçta tüm analizin dayandığı bir ayrımın anlamını açıklamalıyız: Realitenin bazı öğeleri gözlemciden bağımsız-

dır ve diğerleri gözlemciye bağlıdır. Var oluşunu gözlemcilerin, kullanıcıların, mucitlerin, reklamcılarının, müşterilerin, satıcıların ya da daha genel deyişle yönelimli, bilince sahip faillerin tutumlarına, düşüncelerine ve niyetlerine borçlu bir öge gözlemciye bağlıdır. Bütün diğer durumlarda öge gözlemciden bağımsızdır. Parayı evliliği ve dili, gözlemciye bağlı ögeler arasında sayabiliriz. Gücü, kütleyi, yerçekimini, kimyasal bağları, fotosentezi, bağımsız ögelerin örnekleri olarak verebiliriz. Bir ögenin gözlemciden bağımsız olup olmadığını belirlemek için, sıradan bir test şudur: Dünyada bilinçli herhangi bir fail olmadığı takdirde, bu ögenin var olup olmayacağını görmek. Bilinçli failler olmadığında, her zaman bir güç, bir kütle ve kimyasal bağlar var olacaktır; fakat ne para ne mülkiyet ne evlilik ne de dil olacaktır. Bu test herkesçe bilinen sıradan bir şeydir; bilinç ve yönelimlilik (niyet) gözlemciye bağlı dünyanın tüm ögelerinin kaynağında olsalar da gözlemciden bağımsızdır.

Bir ögenin gözlemciye bağlı olduğunu söylemek, zorunlu olarak onun objektif bir bilgisini elde edememeyi içermez. Örneğin elimde tuttuğum kâğıt parçası Fransız parasıdır; bu özelliğiyle gözlemciye bağlıdır. Bu, sadece onu para diye düşündüğünüz için paradır. Fakat onun 50 avroluk kâğıt para olması, objektif bir olgudur. Örneğin bu, basit, sübjektif kanı sorunu değildir.

Bu örnek göstermektedir ki, dünyaya bağlı ögeler ve dünyadan bağımsız ögeler arasında, bir yandan epistemik açıdan objektiflik ve sübjektiflik ve diğer yandan ontolojik açıdan objektiflik ve sübjektiflik ayırımı vardır. Epistemik açıdan objektiflik ve sübjektiflik öne sürümlerin özellikleridir. Bir öne sürümün doğruluk değeri onu yapanların veya yorumlayanların duygusundan, tutumlarından ve tercihlerinden bağımsız biçimde betimlenebiliyorsa, bu öne sürüm episte-

mik olarak objektiftir. Böylece "Van Gogh Hollanda'da doğmuştur." öne sürümü, epistemik olarak objektiftir. Söylendiği gibi "Van Gogh Manet'den daha iyi bir ressamdır." öne sürümü bir kanı sorunudur. Diğer yandan ontolojik açıdan sübjektiflik ve objektiflik de realitenin nitelikleridir. Acılar ve gıdıklanmalar ontolojik olarak sübjektiftir; çünkü onların varlığı bir insan süjesi veya bir hayvan tarafından yaşanmalarına bağlıdır. Dağlar, gezegenler ve moleküller ontolojik olarak objektiftir; çünkü onların var oluşları sübjektif deneyimlere bağlı değildir.

Şimdiki tartışmamız açısından bu ayrımların anlamı şöyledir: Politik realitenin hemen hemen tümü gözlemciye bağlıdır. Örneğin bir seçim, bir parlamento, bir başbakan veya bir devrim, sadece insanlar onlara karşı bazı tutumlar takınırsa bu özelliktedirler. Ve sonuçta bütün bu fenomenler ontolojik sübjektifliğin bir parçasıdır. İlgili kişilerin sübjektif tutumları gözlemciye bağlı fenomenlerin oluşturuçu öğeleridir. Yine de ontolojik sübjektiflik, bu sıfatla, epistemik sübjektifliği içermez. Entitelerin ontolojik olarak sübjektif; fakat haklarında her zaman epistemik olarak objektif öne sürümler yapabildiğimiz entitelerin yer aldıkları, politika ve ekonomi gibi bir alan var olabilir. Örneğin Birleşik Devletler başkanlığı gözlemciye bağlı bir fenomendir; sonuç olarak başkanlık ontolojik olarak sübjektiftir. Buna karşılık George W. Bush'un şimdiki başkan olması, epistemik açıdan objektif bir olgudur.

Bu ayrımlardan hareketle sosyal ve politik realiteye doğru dönelim. Aristoteles'in çok bilinen açıklamasının dediği gibi "insan sosyal bir hayvandır." Fakat Aristoteles ayrıca şunu diyordu: "İnsan politik bir hayvandır. Çok çeşitli sosyal hayvan var ise de yine de sadece "İnsan politik bir hayvandır." sorununu açıkça ortaya koymamız ve kendimizi şunu sormamız gerekir: Sosyal olgulara politik olgular olmaları için

ne eklemeliyiz? Sosyal olgularla başlayalım.

Sosyal olgular üretme kapasitesi, insanların diğer türlerle paylaştıkları biyolojik temeli olan bir kapasitededir; kolektif yönelimlilik kapasitesidir. Kolektif yönelimlilik, kısaca insanların ya da hayvanların işbirliği çerçevesinde, yönelimlilik biçimlerinin paylaştıkları fenomenidir. Böylece örneğin bir hayvan grubu avlanmada işbirliği yaptıklarında ya da iki kişi bir sohbet ettiğinde veya bir bireyler grubu bir devrimi organize etmeye çalıştıklarında, kolektif yönelimlilik vardır. Kolektif yönelimlilik, iş birliği davranışının her türünde; faillerin istekleri, ihtiyaçları ya da yönelimleri bilinçli olarak paylaştıkları isteğin ya da ya da inancın her biçiminde vardır. Sosyoloji teorisyenleri genellikle şunu belirtmektedirler: Kolektif yönelimlilik, toplumun temelidir. Durkheim, Simmel ve Weber bunu farklı biçimlerde söylemişlerdir. Onların yönelimliliğe ilişkin ne jargonları ne de teorileri vardır; fakat sanıyorum ki, onların kullandıkları XIX. yüzyıl vokabülerinde demek istedikleri buydu. Yine de onların ele almadıkları ve bizim burada incelediğimiz sorun şudur: "Sosyal olgulardan kurumsal olgulara nasıl geçilir?"

Kolektif yönelimlilik sosyal realitenin ya da sosyal olguların her basit biçimini yaratmak için yeterlidir. Gerçekte sosyal olgu bana göre iki ya da daha çok insani ya da hayvani failin kolektif yönelimliliğini içeren herhangi bir olgudur. Fakat basit kolektif yönelimlilik, paradan, mülkiyetten, evlilikten veya yönetimden uzaktır ve sonuç olarak sosyal hayvanın durumu, kurumsal ya da politik hayvanın durumundan çok uzaktır. İnsani varlıkların kurumsal realitesinin ve özellikle insani politik realitenin karakteristik biçimlerine ulaşmak için kolektif yönelimliliğe özgün olarak neyi eklemek gerekir? Bana öyle geliyor ki tam olarak tamamlayıcı iki ek öge gerekir: Birinci olarak fonksiyonların yüklenmesi ve ikinci olarak

“oluşturucu kurallar” dediğim kuralların bazı türleri. Özgün biçimde insani toplum kavramımızın temelinde olan şey, kolektif yönelimliliğe eklenmiş bu kombinezondur.

Bu görünüşleri ardı ardına gözden geçirelim. İnsani varlıklar bu objelerin özgün fiziksel nitelikleri sayesinde gerçekleştirilebilen fonksiyonları gerçekleştirmek için her türlü objeyi kullanır. En basit düzeyde sopaları levyeler olarak ve bankları da oturmak için kullanırız. En yüksek düzeyde özgün fonksiyonlar için objeler icat ederiz. Böylece ilk insanlar keskin aletler icat etmek için taşları yonttular. En ileri düzeyde kesmek için bıçaklar, oturmak için sandalyeler yaptılar. Bazı hayvanlar fonksiyon yüklemenin çok basit bir biçimini tezahür ettirir. Köhler’in maymunları başka türlü toplayamayacakları muzları ağaçtan toplamak için bir sopayı ve bir kutuyu kullanma kapasitesiyle ünlüydü ve ünlü Japon makak maymunu İmo, tatlı patatesleri damak tadına uygun hale getirmek için deniz suyunda yıkamayı öğrendi. Ne var ki hayvanlar objeleri, yüklenmiş fonksiyonlar için nadiren kullanır. O zaman hayvanlar kolektif yönelimlilik kapasitesine ve fonksiyon yükleme kapasitesine sahip olduklarına göre her iki ikisini birleştirmek doğaldır. Bir kişi bir ağaç kütüğünü oturmak için kullanabilirse pek çok kişi bir yakacak odunu bank olarak veya kocaman bir dalı pek çok şeyi düzenlemek için levye olarak kullanabilir. İnsani varlıkları daha özgün yanlarıyla incelersek, daha dikkat çekici bir fenomeni keşfederiz: İnsanların objelere bir fonksiyon yükleme kapasitesi vardır; fonksiyon yüklenen bu objeler sopalara, levyelere, kutulara ve tuzlu suya karşıttır. Bunlar fonksiyonlarını fiziksel özellikleri ile değil; fakat daha çok bu objelerin statüsünün belli bir biçimine bağlı olarak, kolektif kabulün belli bir temelinde yerine getirebilirler.

Bu statüye bir fonksiyon kazandıran şey, bu objenin sta-

tüsünün toplum tarafından kolektif diye kabul edilmesidir ve bu statünün fonksiyon için taşıyıcı olmasıdır. Bu fenomenin en basit ve en açık örneği kuşkusuz paradır. Banknotlar dediğimiz bu kâğıt parçaları, fonksiyonlarını fiziksel statülerinden dolayı değil; fakat onlara karşı hepimizin aynı tarzda davranmamızdan dolayı gerçekleştirirler.

Kabul ediyoruz ki, bu kâğıtların belli bir statüsü vardır. Onları para diye kabul ediyoruz. Onlar bu fonksiyonu statülerini kabul ettiğimiz için yerine getirebilirler.

Bu nasıl mümkündür? Statü fonksiyonları nasıl var olabilir? Bunu açıklamak için üçüncü bir kavramı, daha önce söz konusu ettiğim kolektif yönelimlilik ve fonksiyon yükleme kavramlarına eklenen bir kavramı işin içine katmalıyız. Üçüncü kavram, *oluşturucu kural* kavramıdır. Bunu açıklamak için kaba olgular ve kurumsal olgular dediğim şey arasında bir ayırım yapmalıyım. Kaba olgular insani kurumlar olmadan da var olabilir. Kurumsal olgular adlarının belirttikleri gibi, var olmak için insani kurumlara muhtaçtır. Belirli bir taşın bir başka taştan daha büyük olması veya yeryüzünün güneşten 93 milyon mil uzaklıkta olması kaba olguları oluşturur. Benim Birleşik Devletler yurttaşı olmam veya şu kâğıdın 50 avroluk banknot olması kurumsal olguların örneklerini oluşturur.

Kurumsal olgular nasıl mümkündür? Bunu açıklamak için ayrıca, bundan çok uzun zaman önce düzenleyici kurallar ve oluşturucu kurallar dediğim kuralların iki türü arasında ayırım yapmalıyız. Düzenleyici kurallar kendilerinden önce var olan davranış biçimlerini düzenler. Örneğin trafikte aracı "sağdan sürme"yi empoze eden bir kural trafiği düzenler. Oluşturucu kurallar yeni davranış biçimlerinin hem imkânını düzenler hem de yaratır veya betimler. Satranç oyununun kuralları bunların açık bir örneğidir. Satranç oyununun kuralları, oy-

nama biçimini düzenlemekle yetinmez; fakat daha çok satranç oyunu, bu kurallara saygı gösterildiğinde etkin olmayı varsayar. Oluşturucu kurallar şu biçimde kurallardır: X, C bağlamında Y değeri taşır veya X C bağlamında Y olarak geçerlidir. Satrançta şu veya bu kural atın hareket etmesini sağlar; şu ya da bu durum şah mat sayılır; bazı özelliklere sahip olmak bir kişinin Birleşik Devletler Başkanlığı görevini üstlenmesi için gereklidir.

Kaba olgulardan kurumsal olgulara geçişte ve fiziksel fonksiyonlardan statü fonksiyonlarına geçişte anahtar öge, herhangi bir şeye bir statü vererek, bu statüye dayalı bir fonksiyon yükleme biçimimizde bulunur. Böylece —bazı nesneleri belli bir statüye sahip diye düşünmemize— bağlı olarak bir prosedürler veya pratik işler bütünlüğünü izleme kapasitemiz, hayvana ve kolektif yönelimliliğe basit fonksiyon yüklemekten, statü fonksiyonlarını yüklemeye geçmeye izin veren anahtar öge oluşturur. Sonuçta toplumumuzda bir kişiyi devlet başkanı, belli türde objeyi para göreceğimiz gibi, dilimizde seslerin ya da göstergelerin dizilimini cümle ve gerçekte söz edimi diye kabul ederiz. Bu özellik, nesnelere onların özünde bulunmayan bir statü yüklemeye ve sonra bu statüye sadece bu statünün kolektif kabulünden ve uygun fonksiyonundan dolayı uygulanabilen fonksiyonların bütününe yüklemeye izin veren bu açıkça insani özellik—kurumsal olguları mümkün kılan özelliktir. Kurumsal olguları statü fonksiyonlarının varlığı oluşturur.

Statü fonksiyonları konusunda iki şeyi belirtmeliyiz. Önce onlar her zaman pozitif ve negatif güçlere bağlıdır. Paraya ya da mülkiyete sahip veya evli kişi, başka türlü sahip olamayacağı haklara sahiptir ve yükümlülükler taşır. Unutmayınız ki, bu güçlerin özel bir biçimi vardır. Onlar örneğin bir elektrik verme gücüne; bir bireyin başkası üzerinde kaba fiziksel

kuvvetiyle sahip olduğu güce benzemez. Böylece bana öyle geliyor ki, "otomobilimin motorunun gücü" ve "başkan olarak George W. Bush'un gücü" demek kelimeler üzerinde oynamaktır; çünkü bu güçler tümüyle farklıdır. Oysa kurumsal olguları oluşturan güçler, her zaman haklar, ödevler, yükümlülükler, angajmanlar, izinler, gereklilikler sorunlarıdır. Ayrıca unutmayınız ki, bu güçler sadece kabul edildikleri, onaylandıkları veya benimsedikleri takdirde vardır. Bu tür güçlere her zaman, deontik* güçler demeyi öneriyorum. Kurumsal olgular her zaman deontik güçler alanıdır.

Statü fonksiyonları konusunda ikinci açıklama şudur: Dilin ve sembolizmin fonksiyonu söz konusu fenomenleri hem betimlemektir hem de kısmen oluşturmaktır. Bu, nasıl mümkündür? "George W. Bush Birleşik Devletler başkanıdır." diye açıkladığında, bu, "Yağmur yağıyor." dediğim andakiyle aynı şekilde bir basit olgu öne sürümüdür. George W. Bush söz konusu olduğunda niye dil olguyu, yağmur söz konusu olduğundakinden daha çok oluşturur? Bu sorunu anlamak için X'ten Y'ye geçişin statüsünü anlamalıyız; bu geçiş herhangi bir şeye özünde bulunmayan; fakat sadece tutumlarımıza bağlı olarak, belli bir statü vermemizi ifade eder. Eğer dil kurumsal olguların oluşturucusu ise, o zaman bu, kaba olgularla veya sosyal olgularla veya genel olarak yönelimli olgu-

* Deontoloji, bir mesleği uygularken uyulması gereken ahlaki değer ve etik kuralları inceleyen bilim dalıdır.

İnsanın belirli ödevleri olduğunu varsayan ahlak öğretilerini temel alır ve bu öğretilerden kaynaklanan görev ve kuralların çeşitli mesleklerdeki somut izdüşümlerini inceler.

Deontoloji terimi, C. D. Broad tarafından 1930'da yayınlanan Beş Etik Teori Türünde mevcut ve özel tanımlamayı tanımlamak için ilk kullanılmıştır. Terimin daha eski kullanımı Jeremy Bentham'a geri döner, Jeremy Bentham da bunu 1826 daha genel anlamda "doğru ve doğru olanın bilgisi" anlamına gelmektedir.

larla aynı statüde değildir; çünkü "X'in değeri C'de, Y'dir." formülünde— X'e bir statü fonksiyonu verdiğimiz betim düzeyinden, Y statü fonksiyonuna sahip diye betimlediğimiz bir düzeye geçiş—, bu geçiş, sadece var olduğunu tasavvur ettiğimizde vardır. Kurumsal olgular gözlemciye bağlı olduğundan, onlar sadece, var olanlar diye düşünölmeleri halinde vardır. Fakat onların var olanlar diye düşünölebilmeleri için onları düşünme aracına sahip olmalıyız. Ve bu araç belli bir tasavvur biçimidir veya en azından X'i Y statüsüne sahip fenomen diye düşündüğümüz sembolik belli bir davranıştır. Bush'un başkan olması için insanların onun öyle olduğunu düşünmeleri gerekir; oysa insanların onun başkan olduğunu düşünmeleri için bunu düşünmenin bir aracına sahip olmaları gerekir ve bu araç lengüistik ya da sembolik olmalıdır.

Fakat dil hakkında ne denebilir? Dilin kendisi bir kurumsal olgu değil midir? Ve kurumsal statüsünün bir tasavvuru biçimine sahip olması gerekli değil midir? Dil, temel sosyal kurumdur. Bunun anlamı şudur: Dil hem diğer sosyal kurumların varlığı için gereklidir hem de lengüistik ifadeler, lengüistik olduklarından, adeta kendi kendilerini belirler. Çocuk, çocukluğu süresince karşılaştığı dili kazanmaya doğuştan yeteneklidir. Lengüistik ifadeler kendi kendilerini kesinlikle, lengüistik diye tanımlar; çünkü onları lengüistik diye düşündüğümüz bir kültürde yaşıyoruz ve onları böyle görmeye doğuştan yeteneğimiz vardır. Oysa bu anlamda para, evlilik, mülkiyet, yönetim ve Birleşik Devletler başkanları kendi kendilerini belirlemez. Onları belirlemek için bir araca ihtiyacımız vardır bu araç semboliktir veya lengüistiktir.

Genellikle denir ki ve ben de bunu kesinlikle söyledim, dilin fonksiyonu iletişimdir; dili başkasıyla iletişimde bulunmak için ve sınırlı bir anlamda düşünürken kendimizle iletişimde bulunmak için kullanırız. Fakat dil, *Söz Edimler*'ni yazdığım-

da görmediğim ek bir rol oynar. Dil, kurumsal realitenin oluşturuşu bir bölümüdü. Herhangi bir şeyin para, mülkiyet, evlilik veya yönetim olması için, insanların uygun düşüncelere sahip olmaları gerekir. Oysa bu uygun düşüncelere sahip olmaları için, bu düşünceleri düşünme araçlarına sahip olmaları gerekir. Bu araçlar da sembolik ya da lengüistik düzendedir.

Buraya kadar politik gücün doğasını dille ilişkisi içinde keşfetmek için ihtiyaç duyduğum temel fikirlerin hızla bir özetledim. Bir anlamda girişimimiz türsel sosyal olgulardan hareketle, bize politik realitenin türünü açan, gitgide daha kesin özelleştirmelere nüfuz etmek için, gitgide daha kesin farklar araştırdığımız ölçüde Aristotelesçidir. Yine de buna özel bir biçimde ulaşmak üzereyiz; çünkü Aristoteles'in yaklaşımını niteleyen özcü bir tutumu kesinlikle kabul etmiyoruz.

Politik Güç

Sosyal realite ve rasyonalite anlayışım, politikanın ve politik gücün örtük bir kavramının taşıyıcısıdır. Bu kavramı şu önermeler halinde ifade edebiliriz.

1. Her politik güç statü fonksiyonlarına ilişkin bir sorundur ve bu nedenle her politik güç deontik bir güçtür. Deontik güçlerin amacı haklar, ödevler, yükümlülükler, müsaadeler, otorite vs. lerdir. Siyasi bir partinin yerel yöneticilerinin veya kent konseyinin yöneticilerinin de, farklı alanlarda olsa da daha önemli kişilerin (başkanların, kongre üyelerinin ve Anayasa Mahkemesi üyelerinin) güçleri gibi güçleri vardır; onların (yerel politikacıların ç.n.) bu güçleri, bilinen statü fonksiyonlarına sahip olmalarından kaynaklanır. Politik güç, sonuç-

ta askeri gücün, polisin gücünün ya da kaba fizik gücün, güçlülerin zayıflar üzerindeki kaba gücünün kopyasıdır. Bir işgal ordusu işgal ettiği ülkenin yurttaşları üzerinde bir güce sahiptir. İşgalciler arasında statü fonksiyonlarının kabul edilen bir sistemi vardır. Bu sistem orduda politik ilişkilerin var olmasına izin verir; fakat işgalcilerin işgal edilenlerle ilişkileri, işgal edenler statü fonksiyonlarının geçerliliğini kabul etmedikçe politik değildir. Kurbanlar statü fonksiyonlarının geçerliliğini kabul etmeksizin işgal edenlerin emirlerini kabul ettikleri ölçüde statü fonksiyonları korkudan ve ihtiyaçtan dolayı etkindir. Onlar isteğe bağlı sebepler temelinde etkindir.

2. Politik güç ve ekonomik güç arasındaki mantıksal ilişkiler son derece karmaşıktır: Ekonomik ve politik sistemlerin her ikisi de statü fonksiyonları sistemidir. Politik sistem yönetim mekanizmasına uygundur. Ekonomik sistem mal—mülkü yaratan ve dağıtan ekonomik araca uygundur. Mantıksal yapı benzer gibi görünmesine rağmen, bu yapıda ortaya çıkan rasyonel motivasyon sistemleri ilginç biçimde farklıdır. Ekonomik güç aslında ekonomik avantajları ve yaptırımları paylaştırılabilir olmasına bağlıdır. Zenginlerin gücü fakirlerinden daha fazladır; çünkü fakirler zenginlerin kendilerine verdikleri şeyi isterler; bu ise zenginleri fakirlerin istedikleri şeyi vermeye yöneltir. Politik güç her zaman değil; genellikle böyledir. Politik liderler sadece daha büyük ödüller vererek güçlerini uygulayabildiklerin de durum böyledir. Bu, sanki politik ilişkiler ekonomik ilişkilerle aynı mantıksal yapıya sahiplermiş gibi politik ilişkileri incelemeye çalışan karışık teoriler serisini üretmeye götürür. Oysa isteğe dayalı davranış sebepleri, sebepler olarak deontik bir sistemi etkiledikleri de bile deontolojik değildir. İsrar edilmesi gereken önemli nokta şudur: Politik gücün özü, deontik bir güçtür. Bu kavram söz arasında, sosyal sözleşme teorisyenlerini etkileyen sezginin kaynağında yer alır. Bu teorisyenler şöyle düşünmektedirler:

Bir vaat gibi, politik realiteyi sürdürmek için gerekli deontik sistemi yaratan bir ilk vaat gibi bir şey yoksa gerçekten bir politik yükümlülükler sistemine sahip olma aracı ve gerçekte politik bir topluma sahip olma aracı yoktur.

Bir statü fonksiyonunun geçerliliğini veya kabul edilebilirliğini onaylama ya da bazen bu fonksiyonun sadece varlığını onaylama faile, istekten bağımsız davranış sebebi verir. Bu olgunun önemi üzerinde çok ısrar etmiyoruz. Açıklamakta olduğumuz şey, sosyal insanlar ve sosyal diğer hayvanlar arasındaki farktır. Bu farkın açıklanmasında ilk adım, kurumsal realiteyi ortaya çıkarmaktan ibarettir. Kurumsal realite bir statü fonksiyonları sistemidir ve bu statü fonksiyonları, deontik güçlerdir. Yine de —ve asıl olan budur— bir statü fonksiyonunun bilinçli bir fail tarafından kabulü bu faile doğrudan isteklerinden bağımsız bir davranış sebebi verir. Bu, motivasyon sorunu açısından önemli bir noktadır. Bu konuda ayrıntıya girmeyeceğim; fakat temel düşünce şudur: Bir şeyi yapmayı istemerseniz bile, yapmanın geçerli bir sebebine sahip olduğunuzu kabul ettiğiniz anda onu yapmayı istemeniz için bir sebebiniz vardır. Örneğin sabah 9.00’da büroda olmak zorundaysanız, sabahleyin bunu istemerseniz de yapmak için bir sebebiniz vardır. Böylece hayvan topluluklarına karşıt olarak insan topluluğunun durumunda sebepler istekler uyandırabilir ve tüm sebepler isteklerden doğmaz. Bunu vaat iyi aydınlatır. Size herhangi bir şeyi vaat ediyorum ve böylece istekten bağımsız vaade uygun olarak davranmanın bir sebebini yaratıyorum. Yine de şunu görmek önemlidir: Vaatte bulunduğumuzda ya da başka herhangi bir söz vermeye giriştiğimizde olduğu gibi, politik realite konusunda açıkça, davranışın istekten bağımsız sebeplerini oluşturmaya ya da yaratmaya ihtiyacımız yoktur. Kurumsal olguları geçerli ya da zorunlu gibi kabul etme, davranışın istekten bağımsız sebeplerini yaratır.

Politik güç ve politik liderlik arasındaki mantıksal ilişkilere baktığımızda bu fikri daha iyi anlayacağız. Anlaşılır terimlerle konuşursak güç, insanlara istedikleri ya da istemedikleri şeyi yaptırma kapasitesine uygundur. Liderlik insanın kendi halindeyken yapmayı istemediği bir şeyi yapma arzusunun insanlara verme gücüne uyar. Böylece aynı durumdaki farklı insanlar politik terimlerle söylersek farklı bir etkinliğe sahip olabilirler; çünkü biri etkin liderdir ve diğeri değildir. Deontik gücün terimleriyle söylersek onların resmi durumları aynıdır; fakat etkin durumları deontik güç terimleri bakımından farklıdır. Böylece Roosevelt ve Carter, her ikisi de aynı resmi deontik güçlere sahipti— ve ikisi de Birleşik Devletler’in başkanıydı ve Demokrat parti lideriydi—; fakat Roosevelt çok daha etkiliydi; çünkü anayasa tarafından kendisine verilen güç ile karşılaştırıldığında deontik güce daha çok sahipti. Bu yeti politik liderlik tanımında etkilidir. Ayrıca şunu saptıyoruz: Etkili bir lider bir gücü ve uygulamayı sürdürür ve görevden ayrıldıktan sonra bile resmi olmayan statüsünün gücünü uygulamayı sürdürür ve bir fonksiyonunu devam ettirir.

3. Her politik iktidar bir statü fonksiyonları sorunu olduğundan, her politik güç statü fonksiyonlarına dayanır. Statü fonksiyonları sistemi bir kolektif uyuşmayı gerektirdiğinden, her otantik politik gücün temeli vardır. Ve bu demokrasilerin durumunda olduğu kadar diktatörlüklerin durumunda da doğrudur. Örneğin Hitler’in ve Stalin’in her ikisi de güvenlik sorunlarını takıntı haline getirmişti. Onlar kabul ettikleri statü fonksiyonları sisteminin realitenin bir parçası olduğuna kendilerini inandırmayı asla başaramadılar. Onlar iktidarlarını terörle olduğu kadar ödülleri ve cezalar sistemiyle de sürdürdüler. Yirminci yüzyılın ikinci yarısının en dikkat çeken politik olayı Komünizmin çöküşü oldu. Bu olay kolektif yönelimliliğin yapısı, statü fonksiyonlarının sistemini artık sürdürmediğinde vuku buldu. Güney Afrika’da durumlar buna

benzediğinden, ırkçılığın elenmesi de aynı statü fonksiyonlarının benzer bir düşüşü oldu.

4. Kolektif yönelimliliğin hazırlanmasına katkısından dolayı bireyin, her politik gücün kaynağında olması, karakteristik bir biçimde, kendini güçsüz hissetmesine engel olmaz. Birey şunu hisseder: Mevcut politik güçler hiçbir biçimde bana bağlı değildir ve bu nedenle devrimciler için kolektif yönelimliliğin, sınıf bilinci, proleterya ile özdeşlik, öğrenci dayanışması, kadınların bilinçlenmesi veya bu tür biçimlerini işin içine katmak çok önemlidir. Tüm yapı kolektif yönelimliliğe dayandığından yapıyı bütünüyle yıkmak için kolektif yönelimliliğin karşıt ve alternatif bir biçimini yaratmalıdır.

5. Politik gücün hiç istisnasız deontik bir güç olduğunu söylemiştim. Bu, her zaman haklar, ödevler, yükümlülükler, izinler ve müsaadeler sorunudur. Bu güçler deontik olduklarından, lengüistik olarak oluşturulmuşlardır ve bunun oluşturulma biçimini daha çok açıklamalıyız. George W. Bush'un Başkan olması yağmurun yağması olgusuyla karşılaştırıldığında tümüyle farklı bir mantıksal yapıya sahiptir. Yağmurun yağmasının ayırt edici özelliği damlaların meteorolojik tarihlerine bağlı olgularla uyumlu gökten yağın su damlaları olmasıdır; fakat Bush'un başkan olması bu tür doğal bir fenomen değildir. Bu olgu, açıkça fenomenlerin karmaşık bir bütünün sonucudur. Bu olgu dil dışında var olamaz. Bunun özsel ögesi şudur: İnsanlar Bush'u başkan gibi görürler ve kabul ederler ve sonuç olarak baştaki bu kabulden doğan deontik güçler sistemini kabul ederler.

Statü fonksiyonları yalnız var olanlar olarak düşünülürse var olabilirler ve var olan olarak düşünölmeleri için bir tasavvur biçiminin var olması gerekir ve bu biçim genel kural olarak lengüistiktir; fakat statüye ilişkin politik fonksiyonlar söz konusu olduğunda, bu biçim zorunlu olarak lengüistiktir. Dili

kontrol edenler gücü de kontrol ederler.

Şunu belirtmek önemlidir: Tasavvurun içeriği deontik gücün mantıksal yapısının reel içeriğiyle tam olarak uyuşmak zorunda değildir. Kuşkusuz insanlar çoğunlukla şöyle düşünürler : "X, C'de, Y değeri taşır.", formülüne göre Bush'a bir statü fonksiyonu yükledik. Fakat Bush'un başkan olması için insanlar böyle düşünmek zorunda değildir. Fakat onların bir şeyi düşünecek, örneğin "Bush, başkandır." diye düşünecek durumda olmaları, bu düşüncelerin de statü fonksiyonunu sürdürmeye yetecek şekilde olması gerekir.

6. Yukarıda politik olguları sosyal ve kurumsal diğer olgulardan ayıran farkları belirteceğimi söylemiştim. Fakat şimdiye kadar sunduğum ontoloji, dinler ya da spor organizasyonları gibi politik olmayan yapılara uygulanabilir. Onlar aynı zamanda statü fonksiyon biçimlerini ve sonuçta deontik güçlerin kolektif biçimlerini içerir. Deontik güçler sistemlerinin bu türlerinde politik kavrama özgü ne vardır? İlk olarak politik kavram (Carl Schmitt tarafından ileri sürülen) bir grup çatışması kavramını çağırıştırır. Fakat her grup çatışması politik değildir. Örneğin spor karşılaşmalarında grup çatışmaları yaşanır. Politik çatışmanın özü sosyal çıkarlara, özellikle deontik güçlerin yer aldığı sosyal çıkarlara bağlı olmaktır. Böylece örneğin çocuk düşürme hakkı deontik bir güç içerdiğinden, politik problemdir.

7. *Sosyal Realitenin İnşası* adlı kitabındaki statü fonksiyonu kavramını ileri sürdüm. 2000 yılında Collège de France'ta Paris'te verdiğim Nicod konferansları çerçevesinde, istekten bağımsız davranış sebepleri kavramını ortaya attım. Bu konferanslar *Rationality in Action* (2001) adlı kitabımda daha ayrıntılı biçimde İngilizce olarak yayınlandı. Ve yine de Nicod konferanslarını verdiğim sırada ve bu kitabı yazarken şu olguyu açıklamamıştım: Herhangi bir şey, fail tarafından istek-

ten bağımsız kabul edilmese de en azından istekten bağımsız bir sebep olabilir; fakat iki kavramı doğru biçimde birbirine yaklaştırmak istersek şu sonuca ulaşırız: İnşa'da betimlenen statü fonksiyonları, kesinlikle istekten bağımsız davranış sebepleridir. Buradan şu sonuç çıkar: Politik gücün dayandığı statü fonksiyonlarının kabul edilmesi, fail tarafından yaratılmayan, istekten bağımsız sebep(ler)in kabul edilmesidir. Burada gerçekten dikkat çekici olan şey şudur: Her sosyal sistem, faillerin istekten bağımsız davranma sebeplerini ve onların adına hareket etme sebeplerini kabul etme kapasitesine dayanır.

8. Buraya kadar statü fonksiyonlarına ilişkin ontolojinin mantıksal yapısı ile ilgilendim; fakat bunun doğruluğunu nasıl ortaya koyabiliriz? Bir sistemi kabul edilebilir yapan nedir? Bu sorular geleneksel politik felsefenin sorularıdır ve onları bilerek bir kenara bırakmaya çalıştım. Söz konusu entitelerin ontolojisini tam anlamadan haklılık sorununu ciddi biçimde incelemenin mümkün olmadığını sanıyorum. Max Weber "meşrulaştırma"ya (légitimation)* ilişkin üç tür belirle-

* Weber, örgüt içindeki ilişkileri incelerken, otorite ile güç kavramı arasında bir ayrım yapar. Eğer bir kişi, sosyal bir ilişkide, kendi idaresini başkasının direnmesine rağmen yerine getirebiliyorsa, güce sahip demektir. Otorite ise, gücün özel bir biçimidir. Bir emir başkasına itaat görevi yükliyorsa, bu otoritedir. Otorite "**meşruluk**" esasına dayanır.

Görüldüğü gibi, Weber'in otorite analizinde "**meşruluk**" ve "**idari aygıt**" olmak üzere iki unsur bulunmaktadır. Meşruluk ve idari aygıt, Weber'in otorite tipinin inşasında iki önemli kriterdir. Weber, üç farklı meşruluk tipinden söz etmiştir. Her bir meşruluk tipi, belirli bir idari aygıt tipine denk düşer.

a) Geleneksel Otorite

Eskiden beri var olagelen geleneklere uygun olarak oluşan bir otorite biçimidir. Geleneksel otorite, liyakate değil de irsiyet ve statüye dayanmaktadır. Bu otorite biçimi, "**patrimonyal**" ve "**feodal**" olmak üzere iki şekilde kendini gösterir. Geleneksel otoritenin patrimonyal biçiminde,

idari aygıtta çalışan personel, ücret ve bahşiş bakımından genellikle efendilerine kişisel bakımdan bağımlı olan (*hizmetçiler, akrabalar ve gözdeleler gibi*) tebaadan oluşur.

Öte yandan, feodal biçimdeki otorite aygıtında çalışanlar, efendiye karşı önemli özerkliğe sahiptir. Feodal görevliler, efendiye kişisel olarak bağımlı değildir. Efendi ile aralarında bir sadakat yemini çerçevesinde, feodal görevliler, kendilerine, ayrılmış alanlarda bağımsız yetki kullanırlar; genellikle kendi özel mülkleri vardır; varlıkları ve gelirleri için üstlerine bağımlı değildirler. Weber'e göre eski bürokrasiler geleneksel otoritenin özel bir biçimi olarak patrimonyal örgütlerdir. Patrimonyal otorite biçimi, modernlik öncesi dönemde, daha çok doğu toplumlarında görülen bir tiptir.

Weber bu geleneksel otorite içinde, **"gerentokrasî"**, **"patriyarkalizm"** ve **"patrimonyalizm"** arasında bir ayrım yapar.

Gerentokrasi: Grubu temsil eden ve onun kutsal geleneklerini bilen yaşlıların yönetimidir. Gerentokratik topluluğun üyeleri, yaşlılara, geleneksel statüleri dolayısıyla saygı gösterirler.

Patriyarkalizm. Otoritenin, belirli bir kalıtsal kural gereğince iş başına gelen ve öncelikli olarak grup adına hareket eden kişi tarafından uygulanmasıdır. Köken itibarıyla patriyarkalizm kavramı, ev halkı şefinin otoritesini ifade eder. Aynı çatı altında yaşayan ev halkının ihtiyaçlarını karşılamak için aralarında oluşturdukları ilişkilere bağlı bir otorite biçimidir. Patriyarkal şefin, zamanla artan mal varlığını yönetmek için, fertlerine tarla, ev, duvar ve benzeri şeyler vermesiyle merkezi otoritesinde dağılma meydana gelir. Şefin merkezi otoritesinin dağılması sonucu, **"patrimonyal otorite"** ortaya çıkar.

Patrimonyalizm: Tamamen şahsa bağlı idari personelin ve özellikle askeri gücün gelişmesine dayanır. Toplumun ya da grubun mensupları otorite karşısında tebaadır.

Patrimonyal otorite, geleneksel sınırlamalardan uzaklaştığı ve keyfi uygulamalara yöneldiğinde sistem, **"sultanizm"**e (*despotizm*) dönüşür.

Neo – patrimonyal bürokrasi kavramı, modernleşme sürecine yönetici elitin öncülüğünde giren, fakat batının hukuki – rasyonel bürokrasi modeline öz itibarıyla alamayan ama bazı biçimsel yönlerini aktarmayı başaran, geleneksel ile modernliği birlikte barındıran gelişmekte olan ülkelerin bürokrasileri için kullanılmaktadır.

b) Karizmatik Otorite

di: Geleneksel, karizmatik ve rasyonel. Sanıyorum ki, günümüzde pek çok kişi şöyle düşünmektedir: Politik bir sistemin tek bir rasyonelliği meşru sayması, rasyonel olarak kabul edilebilir. Fakat şu da dikkatimi çekti: Sistemler, meşruluklarını ya da haklılıklarını kabul etmeye ilişkin problemler ne kadar iyi çözülmüşse, o oranda mükemmel işler; sistemin varlığı ve yapısı arka planın bütünleyici parçasıdır. Statü fonksiyonları sistemini sadece bir veri olarak incelemenin dezavantajı şudur: Haksızlıklar farkında olmadan tekrar edilir; çünkü ne analiz edilir ne de incelenir. Günümüz geleneksel toplumlarında var olan kadınların egemenliği, bunun iyi bir örneğidir. Burada girilen projenin geleneksel politik felsefeyle ilgisi olmadığını belirtmek önemlidir. Bana öyle geliyor

Bir kişiye karşı güvene, onun kahramanlığına veya üstün niteliklerine duyulan inançtan kaynaklanan otorite biçimidir. Bu otorite, geleneklere tamamen zıt bir doğrultuda gelişebilir. Önemli olan kişinin, sihir, kahramanlık ya da diğer olağanüstü yetenekleri ile karizmaya (*tanrı vergisi kişiliğe*) sahip olduğu hakkında bir "inanç" uyandırmasıdır.

c) Yasal Otorite

Yasal otorite, yasalara dayanan güç ve egemenliktir. Bu, yasaların geçerliliğine ve rasyonel kurallara dayanan işlevsel "yetki"ye inanmaya bağlıdır. Yasalarca korunmuş ödevlerin yerine getirilmesinde itaat esastır. Weber, bu otorite tipine bir de "rasyonellik" eklemiştir. Bu otorite tipinde halk, kanunlara, onların karizmatik ya da geleneksel liderler tarafından yapıldığından değil, fakat, yöneten ve yönetilenler tarafından uygun ve doğru olarak kabul edilen bir prosedüre göre yapıldığına inandığı için uyarlar.

Bu yönetim tipinde, Feodal örnekten farklı olarak, idarenin araçları (*idari görevleri yerine getirmek için gerekli kaynaklar vb.*) bürokrata ait değildir. Memurun makamı satılamaz, irsi olarak çocuklarına ve başkasına geçmez, hiçbir şekilde özel mülkü ile bütünleşmez. Özel mülkle resmi servet arasındaki bu katı ayırım, yasal bürokrasi tipinin temel bir niteliğidir ve bu nitelik onu, feodal ve patrimonial yönetim tipinden ayırır.

Weber'e göre bu otorite tipleri, gerçek hayatta "saf" bir biçimde ortaya çıkmaz.

ki, bu gelenek çerçevesinde rasyonel kanıtlamanın en iyi açıklamasını John Rawls ve ondan esinlenen her yaklaşım yapmıştır. Yine de bu çalışmaların daha da ileri götürülmeleri gerektiğini düşünüyorum. Bu yeni araştırmalar John Rawls'ın *Bir Adalet Teorisi*'ni yazdığı sıradaki teorisinden çok daha zengin bir sosyal ontoloji teorisi şeklinde olmalıdır.

9. Politik meşruluk sorununu bir kenara bıraktığım için sosyal değişmeye ilişkin geleneksel problemlere de değinmedim; fakat inanıyorum ki, benim ontolojimde sosyal ve politik değişmeye ilişkin tohum halinde bir açıklama vardır. Önemli değişimler her zaman yüklenmiş fonksiyonlar sisteminde ani bir hareketi içerir. Bu, devrimlerin ilkesidir. Bu değişimler şimdi tartışmadığım arka plandaki değişiklikleri de içerir. Sosyal değişimin mekanizması her zaman karakteristik biçimde, bazı arka plan yakınlıklarına başvurur. Ve devrime, özgürlüğe, sosyalizme vs. başvuran geleneksel senaryoların, statü fonksiyonlarının dağıtımında değişmelerden türetilen arka plan düzenlemesi yaptıkları hatırlanmalıdır.



JOHN R. SEARLE

Özgürlük ve Nörobiyoloji

Özgürlük, felsefenin en çok tartışılan kavramlarından biridir. Tartışmalar günümüzde gittikçe yoğunluğunu artırmaktadır. Kavram, önceleri spekülatif bir temelde tartışıldı; determinizm açıklama ilkesi olduğunda belirlenmişlikle karşıtlığına dayanarak ele alındı. Kuantum mekaniğindeki belirsizlik ilkesi özgürlüğün fizik dünyadaki kanıtı kabul edildi. Nörobiyoloji ise özgürlük tartışmalarını biyolojik bir zeminde yapmayı önerdi. Amerikalı yaşayan zihin ve dil filozofu John Searle özgürlüğü açıklarken kognitif bilimlerin ve nörobiyolojinin verilerinden yararlandı. Searle'e göre determinizm özgürlüğü ortadan kaldırmaz; özgürlük determinizmle karşıt değildir, onun arka yüzüdür ve tamamlayıcıdır. Searle'ün bu küçük ve yoğun kitabıyla özgürlük sorununu çözüp çözmediği bir yana özgürlük tartışmalarına yeni bir boyut kazandırdığı kesindir.



ISBN 978-605-9922-98-2



SENTEZYAYINCILIK

Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sokak No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
<http://www.sentezdogitim.com.tr>
e-mail: bilgi@sentezdogitim.com.tr