

## İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade

### [Our Will Is Not Free: Free Will as a Metaphysical Problem]

Ferhat ONUR \*

Independent Researcher

Received: 13.05.2020 / Accepted: 29.06.2020

DOI: .....

Research Article

**Abstract:** The problem of free will, which is one of the most striking and challenging problems in the history of philosophy, seems to have become a scientific problem with the development of brain examination techniques. Although what sciences (namely, psychology and neuroscience) say about freedom of will isn't very hopeful, the results are not decisive. However, taken together with scientific findings, philosophical dead ends for the idea of free will manifests itself even more dramatically. It seems that the accustomed idea of freedom that we are the creator of our actions or that we are the absolute ruler of our bodies requires a dualistic understanding of a person, but dualism cannot provide what is desired because of the metaphysical difficulties it contains. The dualistic conceptions, which nowadays we encounter as variants of property dualism, cannot establish a consciousness-brain relationship that will make consciousness some type of force, vehicle or medium to cause the brain, and this makes more likely true the claim, which scientists also sometimes assert, that free will is not possible.

**Keywords:** free will, consciousness, determinism, compatibilism, libertarianism, mental causation.

**Öz:** Felsefe tarihinin en dikkat çekici ve en zorlayıcı birkaç probleminden biri olan özgür irade problemi beyin inceleme tekniklerinin gelişmesiyle birlikte aynı zamanda bilimsel bir problem halini de almış görünüyor. Bilimlerin (psikoloji ve sinirbilim) iradenin özgürlüğü ile ilgili söyledikleri pek iç açıcı değilse de sonuçlar tartışmaları bitirici nitelikte değil. Bununla birlikte, bilimsel bulgularla beraber ele alındığında özgür irade düşüncesinin felsefi açmazları daha da çarpıcı bir şekilde kendini gösteriyor. Öyle görünüyor ki eylemlerimizin yaratıcısı, bedenlerimizin mutlak yöneticisi olduğumuz şeklindeki alışlageldik özgürlük fikri kişiler hakkında ikici bir anlayışı gerektiriyor ancak ikicilik içerdiği metafizik güçlükler sebebiyle isteneni

\* **Author Info:** Dr. – Hanımın Çftliği 100. Yıl Atatürk Ortaokulu, Battalgazi-Malatya, TÜRKİYE.

E-Mail: [ferhatonur1982@gmail.com](mailto:ferhatonur1982@gmail.com) / Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-7052-2881>

**To Cite This Paper:** Onur, F. (2020). "İrademiz Özgür Değil: Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade." *MetaZihin*, 3(1): 13-40.

veremiyor. Günümüzde daha çok özellik ikiciliği olarak karşımıza çıkan ikici anlayışlar bilincin beyne etki edebilecek bir güç, vasıta veya ortam olacağı bir bilinç-beyin ilişkisini tesis edemiyorlar ve bu zafiyet bilim insanlarının da zaman zaman iddia ettikleri özgür iradenin olanaklı olmadığı tezinin haklı olma ihtimalini güçlendiriyor.

**Anahtar Kelimeler:** özgür irade, bilinç, belirlenimcilik, bağdaşırcılık, liberteryenizm, zihinsel nedensellik.

## 1. Giriş: Özgür İrade Problemi

Felsefe tarihinde bazı problemler vardır ki onlardan kurtulmak pek olanaklı değil gibidir. Kurtulamayız çünkü onların konusu olan fenomenler hakkında kökleşmiş birtakım sezgilere sahibizdir. Bu problemlerin en önde gelenlerinden biri özgür irade problemidir. Özgür irade problemi söz konusu olduğunda geçerli olan sezgimiz yapıp ettiklerimiz üzerinde mutlak ya da hiç değilse görelî bir kontrolümüz olduğu düşüncesidir. Düşünüp taşınır, kendimize hedefler koyar, planlar yaparız; istemli davranışlar sergiler, dilediğimiz anda dilediğimiz bir eylemi gerçekleştirebiliriz. Platon, *Phaedrus* diyalogunda (246a-254e) ruhu bir at arabasına benzetmiş, arabanın sürücüsü olarak da aklı (*logos*) tayin etmişti. Böylece kontrol sahibi akıl ruhun diğer parçaları olan tutkunun (*thumos*) ve arzunun (*eros*) denetimini sağlıyordu. 21. yüzyılda zihinsel olayları tarif ederken artık Platon'un psikolojisini kullanmasak da doktrininin altında yatan çekirdek inancı paylaşıyoruz. Bu inanç, bedenimizi hareket ettirenin, onu yönetenin bizler olduğunu söylüyor: Kararlar alan, tercihte bulunan, seçme iradesini kullanan benim. Başka bir deyişle bunları yapanın, hayatlarımızın rotasını belirleyen bizler olduğuna ilişkin güçlü hislerimiz var. Genel olarak bakıldığında, özgür irade problemi sözü edilen sahiplik hissine tekabül eden bir realitenin olup olmadığı problemidir. Bedenimizin yöneticisi, eylemlerimizin karar alıcısı bizler miyiz, yoksa öyle hissettiğimizden dolayı, bize mi öyle geliyor? Özgür irade bir yanılsama mı?

Problemin detaylarına girmeden önce kullandığımız terimlerin anlamını yeterince açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Nitekim özgür irade nosyonu farklı şekillerde anlaşılabilen ve tanımlanabilmektedir. Örneğin; Carl Ginet'ye göre (1990: 90), "iradenin özgürlüğü ile eylemin özgürlüğü kastedilir. Belli bir anda birden fazla alternatif bana açık ise özgür eyleme sahibim demektir." Peter van Inwagen de (1983: 8; 2014: 268) Ginet'ye benzer şekilde özgür iradeyi kişinin eylemde bulunabileceği alternatif seçeneklerin bazen kendisine açık olmasında bulur. Buna göre, birinci anlamıyla özgür iradeyi *alternatif seçeneklerin açıklığı* veya *başka türlü davranabilme imkânı* olarak düşünebiliriz. Fakat diğerleri özgür iradeyi bu anlamıyla düşünmekten kaçınırlar. Onlardan biri olan Robert Kane'e göre (1996: 4), "özgür irade, kişinin kendi akıbetinin ve hedeflerinin nihai yaratıcısı ve sürdürücüsü olma gücüdür." Aslında bu ikinci tanım ilk bakışta öncekine indirgenebilirmiş gibi görünüyor. Zira kişinin davranışlarının yaratıcısı olmasının alternatif eylem seçeneklerinin ona açık olmasını mecburi kıldığı iddia edilebilir. Ne var ki kendilerine *bağdaşırcılar* denen birtakım

filozoflar bu iddiayı reddetmektedirler. Bu tartışmalı meseleyi daha sonra ele alacağız. Şimdilik ikinci anlamıyla özgür iradenin *eylemin nihai yaratımı* olduğunu söylemekle yetinelim. Bu anlayışa göre eylemde en azından bazı zamanlar içsel veya dışsal bendışı faktörlerce tümüyle belirlenmemiş bir yön olmalıdır. Üçüncü ve son anlamıyla özgür irade, ahlaki sorumluluk nosyonuyla ilişkilendirilir. Michael McKenna ve Derk Pereboom (2016: 6) bu ilişkiyi şu sözlerle açık ederler: “Özgür irade kişinin ahlaki sorumluluk için zorunlu olan, en güçlü anlamıyla kontrolü, eylemlerine uygulayabilme eşsiz becerisidir.” Keza Alfred Mele (2006: 17; 2017: 4), özgür iradeyi “özgürce eyleme yeteneği” olarak tanımladıktan sonra bahsettiği özgür eylemin kişiye ahlaki sorumluluk yükleyen türden bir özgür eylem olduğunu da ekler. O halde özgür irade problemiyle ilgili çokça düşünüp yazmış filozofların görüşlerinden yola çıktığımızda özgür iradenin genel itibarıyla üç kullanıma sahip olduğunu görüyoruz: Alternatif seçeneklerin açıklığı bakımından özgür irade, eylemin nihai yaratımı olarak özgür irade ve ahlaki sorumluluk yükleyen özgür irade. Bu çalışmada esas ilğimiz etige değil, metafiziğe yönelik olduğu için üçüncü anlamıyla özgür iradeye yoğunlaşmayacak, sadece incelememizin ahlaki sorumluluk açısından ne gibi sonuçları olabileceğini not düşeceğiz. Buna göre, cevap arayacağımız soru, “Eylemlerimden nasıl sorumlu olabilirim?” değil, “Eylemlerimin faili nasıl ben olabilirim?” olacaktır. Özgür irade probleminin biri felsefi, diğeri bilimsel olmak üzere iki veçhesi vardır. Öncelikle probleme felsefi veçhesinden bakacak, özgür iradenin bir yanılısma olabileceği endişesinin argümantatif temelini göreceğiz ve probleme dair geleneksel/temel yaklaşımları ele alacağız. Daha sonra aynı endişenin bilimsel tarafına eğilerek sinirbilimin ve psikolojinin bulgularının yanılısma düşüncesini ne ölçüde desteklediğini tartışacağız. Meseleyi iyiden iyiye kavramış olacağımız bu iki bölümün ardından özgür irade-bilinç ilişkisini irdeleyeceğiz ve iradenin özgür olabmesinin koşulunu bilincin bedene nedensel bakımdan (yukarıdan aşağıya) etki edebilmesine bağlayacağız. Nihayetinde bunun bir çeşit *ikicilik* (düalizm) anlamına geleceğini ileri sürecek ve bilincin bedene nedensel etkisinin mümkün olduğunu düşünen filozoflardan John Searle örneği bağlamında bu görüşü reddedeceğiz. Böylece şu sonuca ulaşacağız: *Özgür irade düşüncesinin savunulabilmesi ikici bir metafiziği kabullenmeyi gerektirmektedir; ancak ikiciliğin kendine özgü problemleri özgür irade fikrini gerektelendirmeyi oldukça güç bir hale getirmektedir.*

## 2. Belirlenimcilik ve Türleri

Antik Yunan atomcularından Leukippos, *On the Mind* (Zihin Üzerine) adlı kayıp eserinden bize kalan tek fragmanında şöyle söylüyordu: “Hiçbir şey durduk yere/rastgele gerçekleşmez, fakat her şey bir sebebe binaen ve zorunlulukla gerçekleşir.” (Burnet, 1928: 99) Elimize geçen tek şey bir cümle olsa da bu, felsefi açıdan hayli ehemmiyet arz eden bir cümledir. Bu sözler *belirlenimcilik* (determinizm) olarak bilinen felsefi görüşün bir ifadesidir. Belirlenimcilik çeşitli formlar alabilmektedir. Yine de belki belirlenimciliğin tüm formlarını kapsayan bir tanım verilebilir. Robert Kane (2005: 5) böyle bir tanımı şu şekilde vermeye çalışıyor: “Bir olay (bir seçim veya bir eylem) o olayın gerçekleşmesi için yeterli önceden geçerli koşullar varsa *belirlenmiştir*. Başka bir deyişle *eğer* bu önceki belirleyici koşullar geçerli olursa belirlenmiş olay

zorunlulukla gerçekleşecektir.” Kane’nin sözlerinin Leukippos’u aksettirdiği söylenebilir. Onun “sebeplere” dediğine Kane “belirleyici koşullar” demektedir. Buna göre sebepler veya belirleyici koşullar değiştiğinde belirlenimciliğin türü de değişecektir. Eğer Tanrı’ya inanıyorsanız ve onun bilgisinin veya kudretinin dünyada gerçekleşen olayları belirlediğini düşünüyorsanız bu koşullar onun bilgisi veya kudreti olacaktır. Bunun adı *teolojik belirlenimcilik*dir. Ya da “kader” adı verilen metafizik bir prensibin varlığına inanıyorsanız ve bir bütün olarak dünyanın belirlenmiş olup olmadığından bağımsız, birtakım olayların kaçınılmaz bir şekilde başımıza geldiğini düşünüyorsanız. Bu tür bir inancı da *kaderci belirlenimcilik* (fatalizm) olarak adlandırabiliriz.<sup>1</sup> Fakat felsefi literatürde özgür irade problemi bağlamında tartışma konusu olan belirlenimcilik türü *nedensel* veya *fiziksel belirlenimcilik*dir. “*Nedensel belirlenimcilik* kendi eylemlerimiz dâhil gerçekleşen tüm olayların zaten nedensel olarak belirlenmiş olduğu iddiasıdır. Gerçekleşen her şey önceki nedenlerin sonucudur – etkilerini, başka türlü olmasını imkânsız kılacak, zorunlulukla gerçekleşmesini sağlama alacak şekilde belirleyen nedenlerdir bunlar.” (Pink, 2004: 13) veya “Evrenin başlangıç veya sınır koşulları ve bunlar üzerinde faaliyet gösteren doğa yasaları verili olduğunda, sadece bir gelecek fiziksel olarak mümkündür: Evrenin başka bir zamandaki durumu, en ince ayrıntısına kadar, önceki bir zamandaki durumu tarafından gerektirilmiştir.” (Mawson, 2011: 20) Nedensel belirlenimciliğin dışında özellikle 21. yüzyılda bilimsel gelişmelerin etkisiyle birlikte özgür irade tartışmalarında daha ağırlıklı bir şekilde kendilerine yer bulan belirlenimcilik türleri *biyolojik belirlenimcilik* ve *psikolojik belirlenimcilik*dir. Biyolojik belirlenimciliği en doğrudan bir şekilde Francis Crick’in sözlerinde bulabiliriz: “‘Siz’, neşeleriniz, üzüntüleriniz, anılarınız, ihtiraslarınız, benlik ve özgür irade duygularınız, aslında çok sayıda nöron ve bunlarla ilişkili moleküllerin bir arada davranışından ibaretsiniz.” (1997: 3). Crick bu görüşü “Şaşırtan Varsayım” olarak adlandırıyordu. Crick’in zamanı için belki şaşırtıcı bir varsayım olabilir, fakat o günden bugüne yapılan çalışmalar bu varsayımı şaşırtıcı olmaktan çıkardı. Genlerimizin ve beynimizin biyolojik yapısının insan olmakla ilgili her şeyi belirlediğine/açıkladığına yönelik gittikçe artan oranda bilimsel bir eğilim oluşmaya başladı. Öte yandan “bilinçaltı” fikrinin babası sayılabilecek Eduard von Hartmann’ın *Philosophy of the Unconscious* (Bilinçsizliğin Felsefesi) adlı eserinden ve Sigmund Freud ve Carl Jung’un sistematik çalışmalarından bu yana psikoloji bilimi bilinçdışı arzularımızın ve güdülerimizin davranışlarımızı nasıl belirleyebildiğine ilişkin oldukça fazla miktarda bulguya ulaştı. Buna göre günümüzde özgür irade düşüncesi hiç olmadığı kadar tehdit altında diyebiliriz. Ne var ki bu çalışmada özgür iradeye esas karşı koyuşun yine bilimden değil felsefeden geldiğini ileri süreceğiz. Sonraki bölümde bilimsel argümanın (biyolojik ve psikolojik belirlenimciliğin) neden özgür irade düşüncesine kesin bir darbe vurmadığını açıklamaya çalışacağız. Fakat daha önce nedensel belirlenimciliği ve etrafında dönen tartışmaları ele almamız, özgür irade problemi karşısındaki klasik felsefi yaklaşımları görmemiz gerekiyor.

<sup>1</sup> Tanrı veya kader, kendilerinde felsefi gerekçelendirmeye muhtaç idealar olduklarından bu yazıda teolojik belirlenimcilik veya kaderci belirlenimcilik konu edinilmeyecektir.

### 3. Özgür İrade Problemi ve Felsefe

Evrenimiz kurallı bir yer. Matematiksel olarak ifade edilebilir doğa yasaları olup bitenlerin neden belli şekillerde olup bittiklerini açıklıyor. Bu yasalar o kadar kesin ki bir asteroidin istediğimiz noktasına istediğimiz zamanda bir uzay aracı indirebiliyoruz (ve topladığı örneklerle beraber tekrar dünyaya dönmesini umut edebiliyoruz.) Sözüünü ettiğimiz doğa yasaları sadece fizik bilimiyle de sınırlı değil. Yasa altına alınması en zor görünen fenomenleri barındıran biyolojide bile örneğin; evrim teorisi, canlıların en basit mikroorganizmadan en gelişmiş türlere değin hangi aşamalardan geçip ne değişimler geçirmiş olabileceğini açıklıyor. Keza genetiğin yasaları (Mendel yasaları) kalıtımın nasıl gerçekleştiğini hiçbir soru işareti bırakmaksızın ispatlıyor. Elbette henüz her şeyin kurallı bir açıklamasını vermiş değiliz, fakat insanlığın görece kısa bir zamanda böylesi başarılar elde etmesi gelecek için beklentilerimizi yükseltiyor. Gök cisimleri de dâhil tüm nesnelere hareketlerinde belli kuralları takip ettiği düşüncesini karşı koyulmaz bir şekilde ortaya koyan Isaac Newton'du. Kuşkusuz ondan önce gelen Kopernik, Kepler, Galileo ve diğerleri modern fiziğin temellerini atmışlardı.<sup>2</sup> Fakat bize gelecek hakkında isabetli öngörülerde bulunmamızı sağlayan araçları veren Newton olmuştur. Newton'la birlikte evrenin bir saatin çalışmasında gördüğümüz gibi tıkır tıkır işleyen karmaşık bir mekanizma olduğu fikri yerleşmiş, "saat evren (*clockwork universe*)" benzetmesi bu düzeneği tarif etmek için kullanılır olmuştur. Newton'un evreninde rastgeleliğe veya şansa yer yoktur; evrenin mevcut durumu bir önceki durumunun doğa yasalarının uygulanmasıyla elde edilen etkisi, bir sonraki durumunun ise nedenidir. Dönemin ünlü bilim adamlarından Pierre-Simon Laplace bu evren görüşünden belirlenimci tezi şu sözlerle çıkarır: "Doğayı canlandıran tüm güçleri ve onu oluşturan varlıkların her birinin konumunu kavrayabilen ve bütün bu veriyi analiz edebilecek kadar muazzam bir zekâ var olsaydı... onun için hiçbir şey belirsiz olmaz, gelecek de geçmiş gibi gözlerinin önünde olurdu." (1995[1814]: 2) "Laplace'ın şeytani" olarak bilinen bu akıl yürütmeye göre evrenin başlangıç durumuna dönüp zamanı yeniden başlatsaydık aynı doğa yasalarıyla yine aynı evreni elde ederdik. Peki, herhangi bir anda fiziksel olarak tek bir gelecek mümkünse özgür iradeye sahip varlıklar olabilir miyiz?

Bu soruya verilen çeşitli cevaplar özgür irade problemine getirilen geleneksel felsefi yaklaşımları tanımlar. Bu yaklaşımlar temelde ikiye ayrılırlar: Özgür iradenin belirlenimcilik ile bağdaşmadığı düşüncesi olan *bağdaşmazcılık* (*incompatibilism*) ve özgür iradenin belirlenimcilik ile bağdaştığı düşüncesi olan *bağdaşıcılık* (*compatibilism*). Bağdaşmazcılığın özgür iradenin var olduğu ve belirlenimciliğin yanlış olduğu fikrini savunan koluna *liberteryenizm*, belirlenimciliğin doğru olduğu ve özgür iradenin var olmadığı fikrini savunan koluna ise *katı belirlenimcilik* denmektedir (Fisher vd., 2007: 3). Buna karşın bağdaşıcılık tanımı gereği bir yandan belirlenimciliğin doğru olduğunu ileri sürerken diğer yandan özgür iradenin var olduğunu iddia eder. Bundan dolayı bağdaşıcılık kimilerince *yumuşak belirlenimcilik* olarak da adlandırılabilir. Yine

<sup>2</sup> Newton da bunu Robert Hooke'a yazdığı mektupta (1675) itiraf ediyordu: "Biraz daha ileriye görebildiysem, bu, Devlerin omzunda durduğum içindir."

bağdaşırcılık belirlenimciliği özgür iradeyle buluşturma stratejilerine göre çeşitli türlere ayrılabilir. Şimdi bu yaklaşımları özgür irade probleminin felsefi arka planını daha iyi anlayabilmek adına liberteryenizmden başlayarak sırasıyla inceleyelim.

Liberteryenizm, politika felsefesinde ve politik dilde karşılaştığımız, bireysel özgürlüğe vurgu yapan ve onu maksimize etmeye çalışan anlayışla karıştırılmamalıdır. Her ikisi arasında kavramsal bir yakınlık varsa da özgür irade hakkında bir liberteryen olup politik açıdan öyle olmamak mümkündür. Liberteryenler özgür iradenin varlığını gerekçelendirebilmek için bir şekilde evrenin hiç değilse *tümüyle* belirlenmiş olmadığını göstermek zorundadırlar. Onlar için bunu yapmanın bir yolu doğanın kendinde belirlenmemiş olduğunu ileri sürmekten geçer. Bilindiği gibi içinde bulunduğumuz 21. yüzyıl, Newton'un mekanistik "saat evren" anlayışını muhafaza etmekten uzaktır. Büyük nesnelere söz konusu olduğunda Newton'un yasaları oldukça iyi işlemektedir. Fakat atomaltı düzeye inildiğinde fiziksel olaylar hayli karmaşık bir hal almakta ve klasik mekanikte kullanılan prosedürler orada gerçekleşen süreçleri tarif etmek için elverişsiz kalmaktadır. Atomik ölçekte geçerli olan kurallar kuantum mekaniğinin kurallarıdır. Klasik mekanikte nesnelere konumu ve hızı (momentumu) sabit olduğundan bir parçacığın hareketini prensipte evrenin geçmişi + fizik yasaları ile çıkarmak mümkün olmaktadır. Buna karşın kuantum mekaniğinde bir parçacığın aynı anda hem konumunu hem de hızını tam bir kesinlikle belirlemek mümkün değildir. *Heisenberg'in belirsizlik ilkesi*, bir parçacığın hızını kesin olarak bilmeye ne kadar yaklaşırsak o parçacığın konumunu belirlemekten o kadar uzaklaşacağımızı söyler (Greene, 2004: 96). Buna göre kuantum fiziği olasılıksaldır. Ancak burada bir parantez açarak kuantum fiziğinde olasılıksallığın farklı şekillerde yorumlandığını belirtmek gerekiyor. Bu yorumları belirlenimci (determinist) ve belirlenemezci (indeterminist) olmak üzere iki kampa dahil edebiliriz. Belirlenimci kampta yer alan teorilere göre (örneğin; çoklu-evrenler hipotezi veya gizli değişkenler teorisi), gerçeklik kendinde indeterminist değildir, fakat onun hakkında yeterli enfomasyona sahip olmadığımızdan bize öyleymiş gibi görünür. Başka bir deyişle olasılıksallık ontolojik bir durumun değil, epistemolojik bir durumun sonucudur.<sup>3</sup> Albert Einstein'ın kısaca "Tanrı zar atmaz" olarak bilinen meşhur sözü de aslında bu belirlenimci anlayışı desteklemek üzere sarf edilmiş, kuantum mekaniğinin geleneksel yorumunun (Kopenhag yorumu) gerçekliğin tam bir tarifi veya açıklaması olamayacağı inancını dile getirmek üzere söylenmiş bir sözdür. Buna karşın Niels Bohr'un başını çektiği Kopenhag yorumunu da dâhil edebileceğimiz belirlenemezci kampta yer alan teorilere göre, olasılıksallık gerçekliğin doğasında bulunur. Bu teorilerde Heisenberg'in

<sup>3</sup> Çoklu-evrenler yorumu söz konusu olduğunda, gerçekleşebilecek tüm olasılıklar zaten başka evrenlerde gerçekleşmektedir. Biz sadece kendi yaşadığımız evreni gözleyebildiğimizden diğer evrenlerde olup bitenlere ilişkin enfomasyondan yoksunuzdur. Gizli değişkenler teorisinde ise kuantum olasılıksallığı özünde klasik olasılıksallıktan pek de farklı değildir (Polkinghorne, 2002: 42). Nasıl ki bir madeni parayı havaya attığımızda yazı veya tura gelip gelmeyeceğini bilemiyor oluşumuz o paranın yazı mı tura mı geleceğinin fizik yasalarınca belirlenmiş olmadığı anlamına gelmezse kuantum olaylarının görünürdeki belirsizliği de bu olayların birtakım bilinmeyen detaylar tarafından sabitlenmediği anlamına gelmez. Bu teoride, kuantum olayları hakkındaki öngörülerimizin oldukça başarılı olması da sözü edilen gizli değişkenlerin varlığına bağlanmaktadır.

belirsizlik ilkesi epistemolojik bir cehalet prensibi olmaktan ziyade ontolojik bir belirlenemezlik ilkesidir (Polkinghorne, 2002: 56). Kuantum teorisinin bu yorumunda gözlemcinin rolü olasılıkların sabitlenmesi bakımından oldukça önemlidir, zira başlangıçta olasılıksal dalgalar biçiminde davranan parçacıklar ancak bir gözlem yapıldığında belli bir konuma sahip olurlar. Teorinin detayları bir yana, hangi yorumun mikroskobik âlemin doğru bir yorumu olduğu tartışmalıdır. Nitekim pratikteki tüm başarısına rağmen teoriden nihai olarak ne anlamamız gerektiği noktasında geçen onlarca yıla rağmen bir ilerleme kaydedilememiştir. Bu tartışmadan azade bir şekilde kuantum mekaniğinin belirlenemezci yorumunun gerçekliğin doğru bir resmini verdiğini varsayalım. Bu kabul, liberteryenizm için özgür iradenin kurtarıldığı bir zafere dönüşebilir mi?

Bazı filozoflar tam bir zafer olmasa da kuantum mekaniğinden doğan belirlenemezliğin özgür irade için bir anahtar görevi görebileceğini düşünmektedirler (Hodgson, 2011). Örneğin; onlardan biri olan Robert Kane'e göre "kuantum fiziğinin kendi kendine organize sistemlerdeki karmaşıklık ve kaos bilimleriyle birleşimi özgür irade için yeterli belirlenemezliği sağlayabilir." (2003: 13). Normalde kuantum belirlenemezliğinin büyük fiziksel sistemlerdeki etkisinin önemsiz olduğu düşünülür, zira bizler de dâhil çevremizdeki tüm nesnelere nihayetinde kuantum boyutunda gerçekleşen olayların bir sonucu olsalar bile hareketleri belirlenimci yasalara uymaktadır. Fakat kaos teorisinin bildirdiği gibi karmaşık sistemlerdeki küçük değişiklikler öngörülemeyen büyük etkilere sebep olabiliyorsa ve oldukça karmaşık bir sistem olan beyin de kaostan faydalanabiliyorsa o takdirde beyinde ortaya çıkan kaos nöronlardaki kuantum belirlenemezliğini önemli seviyelere taşıyabilir (Kane, 2005: 134). Yine Henry Stapp (2017: 98) kuantum belirlenemezliğinin insan davranışında önemli bir rol oynayabileceğini şu sözlerle belirtiyor: "Kuantum belirlenemezliği insan davranışı düzeyinde belirlenimciliği ihlal etmekle kalmayıp fiziksel geçmiş tarafından kontrol edilmeyen zihinsel niyetlerin insan davranışını istenen şekilde etkilemesine olanak tanıyan karmaşık dinamik süreçlere kapı aralar." Dolayısıyla bu filozoflara göre kuantum belirlenemezliğinin etkileri özgür iradeye zemin sağlayacak şekilde kalıcı olabilir. Ne var ki kuantum belirlenemezliğini özgür irade için gerekli görenlerin farkında olduğu ve onun özgür iradeyle ilgisi olmadığını düşünenlerin (örneğin; Honderich, 1993; Loewer, 1996) işaret ettiği üzere kuantum belirlenemezliği kendi başına özgür iradeyi garanti etmez. Şayet belirlenemezci yorum doğru ise kuantum teorisi bize ancak tesadüfleri ve rastgeleliği verebilir. Fakat beyin olayları rastgele fiziksel süreçlerin ürünüyse bu süreçlerin sonucu olan kararlarımızın ve seçimlerimizin bize ait, özgür kararlar ve seçimler olduğunu nasıl söyleyeceğiz? Öyle görünüyor ki özgür irade söz konusu olduğunda belirlenemezci fizik belirlenimci fizikten daha iyi değildir. Her iki durumda da fiziksel olaylar başka fiziksel olaylara neden olmakta, bu silsile içinde özgür seçimlerin nasıl yer alabileceği veya gerçekleşebileceği anlaşılmamaktadır. Başka bir deyişle kuantum belirlenemezliği özgür irade için gerekli olabilir, ancak yeterli değildir. Bu durumda yeter koşulu sağlayacak olan, bahsi edilen nedensel silsileye müdahil olup onun yönünü bilinçli bir şekilde değiştirebilme kapasitesine sahip bir faildir. Gerçekten de bazı liberteryenler iradenin özgürlüğünü garanti altına alanın böyle bir fail olduğunu düşünmektedirler. *Fail nedenselliği (agent*

*causation*) olarak bilinen bu liberteryen görüşe göre, eylemler failin dışında gerçekleşen olaylar tarafından değil, bizzat failin kendisi tarafından ifa edilir. Fail nedenselliği, olay nedenselliğinden (*event causation*) farklıdır. İster fiziksel ister zihinsel olarak düşünülün, olaylar faile nasıl bir nedensel silsile içinde gelirse gelsin, önceki gerçekleşmelerden bağımsız olarak fail yeni bir olayın başlatıcısı veya süregiden olayların maksatlı değiştiricisi olabilir. Böylece o sadece bir etki değildir, olayları nedensel olarak belirleyebilme gücüne sahip bir entitedir (Mele, 2017: 5; van Inwagen, 2014: 279; Pink, 2004: 112; Kane, 2005: 45). Bu entite zihin felsefesinde “ben (*self*)” olarak adlandırılan şeyden başkası değildir. Fail nedenselliğinin erken savunucularından biri olan Thomas Reid benin bağımsız bir varlığı olduğuna kaniydi: “Bu ben ne olursa olsun, düşünen, planlayan, sorun çözen, *eyleyen* ve *acı çeken* bir şeydir. Ben düşünce değilim, ben eylem değilim, ben his değilim; *Ben, düşünen, eyleyen ve acı çeken bir şeyim.*” (Reid’den aktaran Gallie, 1998: 71) Şayet ben olayların nedenselliğine zorunlulukla bağlı değilse her iki anlamıyla da özgür iradeye sahip olabilir demektir. Ben, evrenin fiziki durumu ve doğa yasaları neyi dikte ederse etsin başka türlü davranabilirim çünkü eylemin nihai yaratıcısı benim. Buradaki gizli iddia aslında şudur: Ben herhangi bir fiziksel beyin olayı gibi bir olay olamaz. Çünkü öyle olduğu takdirde dâhil olduğu nedensel zinciri kırmaması olanaklı olmayacaktır. Ben beyin süreçlerine etki edebilecek bir nitelikte olmalı, bunun için de o süreçlere nazaran aşkın bir konumda bulunmalıdır. Buna göre özgür iradeyi kurtarma girişimi ikici bir metafizik anlayışı kabullenmekten geçmekte gibidir. Zihinsel olaylar fiziksel olaylardan farklı bir özellikte olmalı ki onlar üzerinde kontrol uygulayabilsin. Ancak belirtmekte fayda var ki sözünü ettiğimiz ikicilik bir *tözcü ikicilik* veya *Kartezyen ikicilik* olmak zorunda değildir (O’Connor, 2011). Daha sonra göreceğimiz gibi ben, maddenin zuhur eden veya beliren (*emergent*) bir özelliği de olabilir. Ne var ki şimdi ele alacağımız bağdaşırcılık bunu reddetmekte; özgür iradenin belirlenimcilikle uyuşabileceğini, dolayısıyla hangi biçimiyle olursa olsun ikici bir metafiziği benimsemenin özgür bireyler olabilmemiz açısından gerekli olmadığını ileri sürmektedir.

Çağdaş zihin felsefesinde özgür irade problemi karşısında en çok benimsenen yaklaşım açık ara bağdaşırcılıktır. Bunun sebebi, bağdaşırcılığın bir yandan özgür bir irademiz olduğuna (veya olması gerektiğine) ilişkin sezgimizin boşuna olmadığını söylerken diğer yandan bilim insanlarının çoğunluğunun reddetmediği evrenin belirlenimci bir görünüm arz ettiği düşüncesini onamasıdır. Bağdaşırcılığın tezi farklı yollardan savunulmaya çalışılmıştır. Öyle ki kuantum teorisinin çoklu evren yorumunun dahi bu işe koşulduğunu görmek mümkündür (Schade, 2018). Bununla birlikte, bağdaşırcılığı savunma biçimlerinin ortak bir noktasından söz edebiliriz: Özgür iradeyi yeniden tarif etmek. Buna göre bağdaşırcılık, özünde özgür irade nosyonunun farklı şekillerde yorumlanmasıyla desteklenmeye çalışılan bir görüştür. Örneğin; bilinen ilk bağdaşırcı görüşü ortaya koyan Stoacı Chrysippus’un özgürlükten anladığı dışsal engellerden veya zorlamalardan irak olmaktı (Bobzien, 1998: 330). Herhangi bir olayın gerçekleşmesinin sebebi ben isem eş deyişle söz konusu olay dışsal bir baskı olmaksızın benim onayım ile gerçekleşmişse o takdirde o olay bağlamında ben özgürüm demektir. Bu durumda benim doğamın, dolayısıyla ifa ettiğim eylemin hangi güçler tarafından belirlendiği önemli değildir. Önemli olan doğamın olayı bir zorlamaya maruz



kalmaksızın ortaya çıkarmış olmasıdır. Böylece eylemim özgür olur. Diğer stoacılar tarafından da paylaşılan bu anlayış, Thomas Hobbes ile başlayıp John Locke, David Hume ve John Stuart Mill ile devam eden ve *klasik bağdaşırcılık* olarak bilinen görüşte de kendisini göstermiştir. Klasik bağdaşırcılığa göre özgürlük kişinin iradesine karşı koyan bir engelin yokluğunda istediğini yapması veya istemediğini yapmamasında yatmaktadır (McKenna ve Pereboom, 2016: 50). Eylemlerimizin nedensel olarak belirlenmiş olması, o eylemleri bile isteye yapmış olduğumuz gerçeğini değiştirmez. Klasik bağdaşırcılığın bu iddiasının, özgür iradeyi sadece eylemin yaratımı olarak değil de başka türlü davranabilme imkânı olarak anladığımızda boşa çıktığını görmek zor değildir. Zira eylemlerimiz bilgisine bütünüyle vakıf olmadığımız türlü nedenler tarafından belirlenmiş ise eylemimizi belirlendiği şekliyle gerçekleştirmekten başka bir seçeneğimiz yok gibi görünmektedir. Zihin felsefesinde bu akıl yürütme, formel biçimiyle *sonuç argümanı* (*consequence argument*) olarak bilinmektedir: “Belirlenimcilik doğru ise, o takdirde eylemlerimiz uzak geçmişteki olayların ve doğa yasalarının bir sonucudur. Fakat ne biz doğmadan önce olup bitenler ne de doğa yasalarının nasıl olacağı bize bağlı değildir. Dolayısıyla bunların sonuçları (şimdiki eylemlerimiz de dahil) bize bağlı değildir.” (van Inwagen, 1983: 16) Buna göre şayet özgür irade başka türlü davranabilme imkânını gerektiriyorsa böyle bir imkânı sahip olmadığımızdan özgür irademiz de yok demektir. İşte modern bağdaşırcılar tam da bu gereksinmeyi reddederler. Yani onlar özgür iradenin başka türlü davranabilme imkânını gerektirmediğini, dolayısıyla belirlenimciliğin özgür iradeyi dışlamadığını ileri sürerler. Modern bağdaşırcılardan görüşleri özellikle diğerleri üzerinde etkili olmuş isim Harry Frankfurt’tur. Frankfurt, özgür iradenin alternatif olasılıkların varlığını gerektirmediği düşüncesini, ahlaki sorumluluğun alternatif olasılıkların varlığını gerektirmediği düşüncesine dayandırır. Ona göre özgür iradenin varlığının kanıtı olarak düşünüldüğünde alternatif olasılıklar prensibi yanlıştır. Çünkü “başka türlü davranamaz durumda olsa da kişi davranışı için ahlaki olarak sorumlu olabilir.” (Frankfurt, 1998: 1). Her ne kadar Frankfurt özgür iradeyi ahlaki sorumluluğun bir şartı olarak düşünse de bu ikisinin birbirinden ayrı tutulabileceği hakkında felsefi bir savunma pekâlâ yürütülebilir (Mele, 2017: 91; Fisher, 2007). Yine de gelin bu karmaşıklığı göz ardı edelim ve Frankfurt’un iddiasının altında yatan nedeni anlamaya çalışalım. Frankfurt söz konusu nedeni daha sonra Frankfurt-tipi örnekler adıyla çoğaltılacak olan bir örnekle açıklar. Frankfurt’un orijinal örneğinin özet bir hali şöyledir:

Bir sinirbilimci belli bir S seçimini yapıp yapmama hakkında düşünen Frank adındaki bir failin beyin süreçlerini gizlice izlemektedir. Sinirbilimci Frank’ın beyin aktivitesine bakarak hangi seçimleri yapacağını emin bir şekilde öngörebilmekte ve onun beynini S seçimini yapmayı garanti edecek şekilde manipüle edebilmektedir. Frank’ın kendi başına S seçimini yapmayacağını öngördüğünde araya girmeyi planlamaktadır. Şu işe bakın ki, Frank sinirbilimcinin araya girmesine gerek kalmadan kendi nedenleriyle hareket ederek S seçimini yapmaktadır. (Sartorio, 2016: 13)

Buradaki fikir şudur: Frank’ın gerçekte S seçimini yapmaktan başka bir alternatifi yoktur; buna karşın S seçimini kendi başına yapmıştır. Dolayısıyla alternatif olasılıkların varlığı Frank’ın S seçimini yapabilmesi için zorunlu değildir. Frank’ın

yaptığı seçimi yapmaktan başka alternatifi olmasa da Frank seçiminden sorumludur çünkü onu kendi isteği doğrultusunda özgürce yapmıştır. Frankfurt'un bağdaşırıcı yorumu tatmin edici midir? Başlangıçta öyle görünmektedir. Sinirbilimci seçimini yaparken Frank'e müdahale etmemiş, seçim Frank'in iradesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ne var ki Frank'in iradi seçimini "özgür" olarak tanımlayabilmek için sinirbilimcinin manipülasyonunun mevcut olmayışı yeterli değil gibidir. Belirlenimcilik global bir tezdır, yani sadece faile dışarıdan etki eden güçlerle ilgilenmez, aynı zamanda failin kendi düşüncelerini, arzularını, niyetlerini içeriden belirleyen güçlerle de ilgilenir. Frankfurt (1998: 14), iradeyi eylemde bulunmakta etkili olan arzu olarak tanımlıyor. Buna göre kişinin iradesi konusunda özgür olması demek kişiyi eyleme götüren arzuları konusunda özgür olması demektir. Ancak arzular da belirlenimciliğin iddiası uyarınca üzerinde herhangi bir kontrole sahip olmadığımız beyin olaylarının birer etkisinden ibaretlerse nasıl özgür olacaklardır? Bu noktada Frankfurt arzularımız üzerinde belli bir kontrole sahip olduğumuzu söylemek ister. O, birinci-düzyer arzular (*first-order desires*) ve ikinci-düzyer arzular (*second-order desires*) arasında bir ayırım yapar. İnsanlar az gelişmiş hayvanlardan farklı olarak ikinci-düzyer arzulara, yani arzuları hakkında arzulara sahip olabilirler. Eğer kişinin birinci-düzyer arzuları ikinci-düzyer arzularıyla çatışıyor veya onlarla uyumlu hale getirilemiyorsa iradenin özgürlüğünden bahsedemeyiz. Örneğin; bir uyuşturucu bağımlısının uyuşturucuyu almak yönünde bir arzusu olacaktır. Buna karşın o, uyuşturucunun yaşamı için oluşturduğu tehlikeleri düşünerek uyuşturucuyu almama yönünde bir arzuya da sahip olabilir. Bu durumda bağımlı kişinin ikinci-düzyer arzusu uyuşturucuyu almak yönünde ise kişi özgür bir şekilde uyuşturucu kullanıyordur. Fakat ikinci-düzyer arzu uyuşturucuyu bırakmak yönünde ise ve kişi bu arzusuna rağmen uyuşturucuyu bırakamıyorsa o kişi eyleminde özgür değil demektir. Sonuç itibarıyla insanı özgür kılan birinci-düzyer arzularına dönük öz-düşünümsel (*self-reflective*) değerlendirmedir. Gerçekten de Frankfurt için bizi bir *kişi* veya *ben* yapan da bu yetenektir.<sup>4</sup> Dolayısıyla özgür irade kavramı ile ben kavramı arasında sıkı bir ilişki var gibidir. Benin doğası nasıl tasavvur edilirse edilsin özgür bireyler olacaksak nihayetinde bu ben sayesinde, onun sağladığı yetenek aracılığıyla olacaktır. Ne var ki bu noktada yine belirlenimci endişe devreye girer. Ben, fiziki nedensel zincirin bir halkası ise onun ekstra bir faktör olarak beden üzerinde kontrol uygulayabildiğini, ona etki edebildiğini, böylece özgür olabildiğini söyleyebilir miyiz? İyi bir bağdaşırıcı olarak Frankfurt şöyle cevap verecektir: "Kişinin istemek istediği şeyi istemekte özgür olmasının nedensel olarak belirlenmiş olduğu düşüncesi akla uygun görünmektedir." (1998: 25) Buna göre Frankfurt ve onun gibi düşünen diğerleri özgür iradeyi metafizik bir problem olarak ele almaya yanaşmamaktadırlar. Onlar daha çok belirlenimcilik verili olduğunda ahlaki bakımdan nasıl sorumlu bireyler olabileceğimiz sorunu üzerinde yoğunlaşmakta dolayısıyla meseleye etik bir hassasiyetle yaklaşmaktadırlar.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Frankfurt tarzı yaklaşımlar bazen "Gerçek Ben (*Real Self*)" olarak da adlandırılmaktadır (Wolf, 1993). *Gerçek Ben* ikinci-düzyer arzular tarafından temsil edilen veya onlara kaynaklık eden, failin kendisini kimlikel bakımdan özdeşleştirdiği bendir.

<sup>5</sup> Bu teşhis burada inceleme gereği duymadığımız diğer önemli bağdaşırıcı anlayış olan "tepkisel tavır (*reactive attitude*)" teorileri için de geçerlidir. İngiliz filozof P. F. Strawson'un başlattığı bu anlayışa göre kişileri sorumlu failer olarak görmemiz onlara karşı övgü, yergi, kınama, bağışlama, sempati duyma, vb. gibi çeşitli

Ancak ahlaki sorumluluk hakkındaki düşüncelerimiz ne olursa olsun ortada daha temel bir problem vardır ve bu probleme ikna edici bir yanıt vermeden sorumlulukla ilgili meseleyle iştigal etmek boşuna olmasa bile sağlam bir zemine oturmamaktadır. Bağdaşıcılık özgür irade problemiyle yüzleşmemekle (metafizik veya bilimsel düzeyde) kalmayıp problemin esasında bir yanlış kavrayışın ürünü olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ne var ki bunda başarılı olduklarını söylemek zordur. Zira ne klasik bağdaşıcılığın “arzuladığım şekilde eyleyebildiğim sürece özgürüm” anlayışı ne de modern bağdaşıcılığın “arzularım hakkındaki arzularıyla eyleyebildiğim sürece özgürüm” anlayışı bize istediğimizi vermekte yardımcı olamamaktadır. Bilmek istediğimiz şey eylemlerimiz üzerinde gerçek bir kontrolümüz olup olmadığıdır. Bilinçli, zihinsel hallerin (karar verme, seçim yapma, planlama, vs.) ne bütünüyle belirlenmiş ne de rastgele olmayacak biçimde, fizyolojik süreçlere etki etme gücü var mıdır? Başka bir deyişle herhangi bir eylemin gerçekleşmesi veya davranışın ortaya çıkması için eylemin psikolojik ve fiziksel öncüllerinin nedensel olarak yeterli olmadığı, dolayısıyla bu öncüllere aşkın bir benin hareket sağlayıcı etkinliğine ihtiyaç duyulduğu durumlar var mıdır? Esas problem budur ve bağdaşıcılık bu problemle pek ilgilenmemektedir. Kant, bağdaşıcıların kaçınılmaz doğal bir zorunluluğun öznesi olmasına karşın insanın özgür olabileceğini, eylemi belirleyici zeminin failde yattığını söyleyerek gerekçelendirme çabalarını “zavallı kaçamak” olarak adlandırmış, William James ise bütün bir bağdaşıcı girişimi bir kelime oyunundan ibaret görerek Kant’a benzer biçimde “kaçamak bataklığı” olarak tanımlamıştır (Iredale, 2012). Belki bağdaşıcılık Kant ve James’in çabucak reddettiğinden daha karmaşık bir görüş olabilir. Nitekim çoğu çağdaş filozof öyle düşünüyor olacak ki hala bu görüşü hararetle savunmaktadırlar. Bununla birlikte Kant, James ve diğerleri önemli bir noktaya da parmak basmaktadırlar. O da bağdaşıcılığın özgür iradenin varlığını açıklamadığı fakat varsayıdığıdır.<sup>6</sup>

Belirlenimcilikle özgür iradeyi buluşturmaya çalıştığı için bağdaşıcılık yumuşak belirlenimcilik olarak adlandırılıyordu. Buna karşın liberteryenizm ve bağdaşıcılıkla birlikte üçüncü bir yol olarak öne çıkan *katı belirlenimcilik* bu buluşmanın felsefi olarak gerçekleştirilemeyeceği iddiasını taşır. Buna göre özgür irade belirlenimci bir evren görüşüyle bağdaşmaz. Katı belirlenimciliğin diğer iddiası ise özgür iradenin var olmadığıdır. Katı belirlenimciler bu ikinci iddiayı belirlenimcilik doğru olsa da olmasa da savunma eğilimindedirler. Kuantum düzeyinde var olduğu düşünülen

tepkisel tavırlar takınmaya hazır olmamıza bağlıdır. Bundan dolayı özgür irade problemi insanları sorumlu tutabilmenin koşullarıyla ilgili bir problemidir (Kane, 2005: 107).

<sup>6</sup> Eddy Nahmias vd. (2014) yürüttüğü bir kamuoyu araştırması, çoğu insanın özgür iradeyi bağdaşıcı çizgilerde anladığına işaret etmektedir. Buna göre failin davranışı manipüle edilmediği sürece sırf “beynim bana yaptırıyor” diye özgür irade yok sayılamaz. Yazarlar bu sonuçtan yola çıkarak araştırmaya katılanların “özgür iradenin zihin-beden ilişkisiyle alakalı özgül metafizik koşulları gerektirmediğini” ileri sürerler. Bu, şu ana kadar söylediklerimizle taban tabana zıt bir ifadedir. Ancak unutulmamalıdır ki özgür iradenin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında kamuoyunun görüşüne güvensek dahi “beynim yaptırır da özgür iradem vardır” gibi bir söylem tam da bahsettiğimiz şekilde özgür iradenin varlığını *varsayan* bir söylemdir. Oysa arzu ettiğimiz şey irade eden benin nasıl özgür olabileceğine dair bir açıklamadır ve bu açıklama da zorunlu olarak bilinç ve beyin arasındaki ilişkinin doğasına yönelik bilimsel-felsefi (metafizik) bir araştırmayı davet etmektedir.

belirlenemezliğin görece büyük sistemlerde yansımaları olduğunu kabul etsek bile katı belirlenimciliğe göre yine de özgür bir iradeye sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Çünkü daha önce de bahsini ettiğimiz gibi eylemlerimizin belirlenmiş olması bizi nasıl özgür kılmıyorsa belirlenmemiş, rastgele olaylar olması da özgür kılmamaktadır. Eylemlerimizin özgür olabilmesi için onları bir ölçüde belirleyerek özgür kılacak olan bir bene ihtiyaç vardır. Böyle bir ben olası mıdır? 18. yüzyılda Baron d'Holbach *The System of Nature* (Doğanın Sistemi) adlı kitabında şöyle yazıyordu: "İnsan doğanın bir ürünüdür ve onun yasalarına tabidir. O yasalardan düşüncesinde bile kendisini özgür kılamaz." (1889[1770]: 39). Holbach'a göre eylemlerimizde özgür olduğumuzu düşünüyoruz çünkü onların gerçek sebeplerini bilmiyoruz.<sup>7</sup> Eğer bu sebeplerin izini sürebiliyor olsaydık onları hiçbir zaman belirlenmemiş bir belirleyicide bulamazdık: "Kısacası insanların eylemleri asla özgür değildir; onlar her zaman mizacının, aldığı fikirlerin, mutluluğu için oluşturduğu doğru veya yanlış nosyonların, örneklerle, eğitim ve gündelik deneyimle sağlamaştırılmış kanularının zorunlu bir sonucudur." (s. 95) Holbach'ın anlayışı günümüzde Derk Pereboom (2001), Ted Honderich (1993), Sam Harris (2012) ve Galen Strawson (2010) gibi filozoflar tarafından da çeşitli isimler altında (katı bağdaşmazcılık, özgür irade şüpheciliği, özgür irade yanılısamacılığı, özgür irade imkânsızlığı vs.) benimsenmektedir. Örneğin; Strawson'a göre, liberteryen bir özgür irade –ki en çok arzulan şekliyle özgür irade budur– imkânsızdır. Çünkü böyle bir özgür iradeye sahip olmak demek kişinin kendisinin sebebi (*causa sui*) olabilmesi demektir. Neden? Çünkü belli bir zamanda gerçekleştirdiğimiz herhangi bir eylemden sorumlu olabilmemiz için o eylemi gerçekleştiren kişiden veya şahıstan (o anki halimizden) nihai olarak sorumlu olmamız gerekir. Zira eylemlerimiz içinde bulunduğumuz durumla birlikte nasıl kişiler olduğumuza bağlıdır. Nasıl kişiler olduğumuz ise geçmişte içinde bulunduğumuz durumlara ve yaptığımız seçimlere ve eylemlere bağlıdır. Ancak geçmişteki seçimlerimiz ve eylemlerimiz de yine o anki kişiliğimize veya doğamıza bağlıdır. Böylece zamanda geriye gittiğimizde doğumumuza varırız. Doğumumuzdan sorumlu olamayacağımıza göre hiçbir şeyden sorumlu değilizdir. Sorumlu olabilmemiz için özgür bir iradeye sahip olmamız (yani kendi kendimizin sebebi olabilmemiz) gerekmektedir, dolayısıyla özgür irade diye bir şey yoktur. Strawson bu akıl yürütmeye *temel argüman* adını verir (2010: 291). Temel argümanı savuşturmak için yapılacak şey açıktır: Belli bir ölçüde de olsa kendi doğamızın yaratıcıları olmamızı sağlayan bir güce sahip olduğumuzu göstermek. Başka bir deyişle eylemi gerçekleştiren failin hem dışsal faktörler (eğitim, çevre, sosyo-ekonomik durum, vs.) hem de içsel faktörler (genler, mizaç, yaşam deneyimleri, vs.) tarafından neden olunmamış bir yöne veya özelliğe sahip olduğunun gösterilmesi icap etmektedir. Şayet öz bilinçli benin nedensel olarak etkin olabileceği (yeterli koşulu sağlayabildiği) metafizik bir anlayış ortaya koyulabilirse o takdirde temel argümanı reddedebileceğimiz bir dayanağımız var demektir. Zira şimdi göreceğimiz üzere bilimin bulgularının özgür iradeyi desteklediği söylenemez.

<sup>7</sup> Bu düşünce, bir başka belirlenimci Spinoza'da şöyle ifadesini buluyordu: "İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu düşünürler, çünkü kendi seçimlerinin ve arzularının farkındadırlar, ama kendilerini bunları seçmeye ve arzulamaya sevk eden nedenlerden bihaberdirler." (2011[1677]: 71).

#### 4. Özgür İrade Problemi ve Bilim

Buraya kadar özgür irade probleminden sadece kavramsal bir problemmiş gibi söz ettik. Problemin kavramsal bir yönü olduğu kesindir, ancak yapılan deneysel çalışmaların sayısına ve etkisine bakarsak bilimin konu hakkındaki bulgularının görmezden gelinemeyeceği de açıktır. Bu bulguların bir kısmı psikoloji tarafından, daha önemli diğer kısmı ise sinirbilim tarafından gelmektedir. Özgür bir irade için bilinçliliğin mevcut olması şartmış gibi görünmektedir. Kişi kararlarının ve davranışlarının farkında değilse o kararları özgür bir şekilde aldığı veya davranışlarını özgürce sergilediğini söylemenin anlamı nedir? Bununla birlikte, bilinç de özgür irade için tek başına yeterli değil gibidir. Ne de olsa uyuşturucunun etkisiyle halüsinasyonlar gören birinin veya beyninde bazı şeyler yolunda gitmeyen bir psikopatın birtakım eylemlerinde özgür olduklarını söylemek hayli güçtür. Öyleyse özgür eylemler hem bilinçlidir hem de rasyoneldir. Örneğin; David Hodgson'un özgür irade hakkında yazdığı kitabının ismi şöyle: "Rasyonalite + Bilinç = Özgür İrade". Hodgson'a göre bilinç rasyonel karar verme eylemlerine *herhangi bir yasa tarafından belirlenmemiş bir şekilde* katkı sağlamaktadır (2012: 55). Burası psikolojik kanıtların aleyhte söz söylediği yerdir. Bu kanıtlar rasyonel karar verme eylemlerinin bilinçdışı ortaya çıkabileceğini söylemektedir. Richard Nisbett ve Timothy Wilson (1977) "Bilebileceğimizden Daha Fazlasını Söylemek: Zihinsel Süreçlerle İlgili Sözel Raporlar" adlı önemli çalışmalarında bizleri eyleme götüren nedensel süreçlere bilinçli bir erişimimiz olmadığını iddia etmişlerdi. Buna göre sosyal psikoloji alanında yapılan birtakım deneyler kişilerin bazen davranışlarını gerçekten ortaya çıkaran inançların/düşüncelerin farkında olmadıklarını bazen de aslında davranışlarının ortaya çıkmasında nedensel açıdan ilgisiz olan inançlarına/düşüncelerine hatalı bir şekilde nedensel bir rol tayin ettiklerini göstermekteydi. Eğer çoğu zaman eylemlerimizin gerçek sebepleri hakkında bir bilgiye sahip değilsek bu durum bilincin eylemin üretimi için zorunlu olduğu varsayımına şüphe düşürebilir. Bilincin düşünme süreçlerine bir katkısı olmayıp sadece o süreçlerin sonunda ortaya çıkan düşünce bilince görünüyor olabilir mi? Araştırmacıların çıkış noktalarından biri budur. Buna göre davranışlarımızı ortaya çıkaran nedensel süreçlerin farkında olmadığımızdan davranışlarımızın sebeplerini açıklamamız istendiğinde çabucak bir hikâye uydururuz. Bilinçdışımız bağlama uygun olan makul bir açıklamayı bilinç için hazırlar, biz de bu açıklamayı yaptığımızda kendi bilinçli düşüncelerimizin ürünü olduğu hissine kapılırız. Nisbett ve Wilson, uydurduğumuz hikâyelerin *a priori nedensel teorilerden*, yani davranışlarımızın sebepleri hakkındaki kişisel ve kültürel inançlarımızdan türediğini ileri sürerler (1977: 248).<sup>8</sup> Bunlara genetik mirasımızı da katarsak aşağı yukarı

<sup>8</sup> Bu anlayışı çeşitli şekillerde çağdaş filozoflarda da görmekteyiz. Örneğin; kendisi bir bağdaşırıcı olan Daniel Dennett'in (2011[1991]) bilinçli deneyimlerin bilinçdışında gerçekleşen birçok düzenleme ve yorum sürecinin ürünü olduğu, bilinçdışı içeriklerin redaksiyonunun farklı aşamalarındaki taslak metinler gibi biçimlendirilip hazırlanarak birer anlatı parçasına (hikâyeye) dönüştürüldüğü ve gerektiğinde öznenin davranışını belirlemek üzere kullanıldığı şeklindeki "çoklu taslak modeli" adı verilen zihin anlayışı benzeri bir yaklaşımın ürünüdür. Yine daha yakın zamanda Peter Carruthers (2017) kişinin kendi düşüncelerinin başkalarının zihinsel halleri kadar yorumsal olduğu fikrini ortaya atmıştır. Carruthers'e göre yorumlama süreci o kadar çabuk bir şekilde gerçekleşir ki kişi öyle olmadığı halde çeşitli düşünceleri deneyimlediği hissine kapılır.

Holbach'ın iki buçuk asır önce ulaştığı sonuca ulaşmış oluruz. Modern psikolojik araştırmalar bu sonucu teyit etmekle kalmayıp gittikçe detaylandırmıştır. Daniel Wegner (2002) konu hakkında yürütülen çok sayıda deneysel çalışmaya dayanarak bilinçli düşüncenin eyleme neden olmadığı iddiasında bulunur. Wegner'e göre, düşüncemizin eyleme neden olduğunu zannediyoruz, çünkü birincisi, eylem düşünceyle uyumludur; ikincisi, eyleme neden olan başka bir alternatif görmeyiz, üçüncüsü, eylem gerçekleşmeden hemen önce düşüncenin farkında oluruz. Oysa "bilinçdışı ve esrarlı mekanizmalar hem eylem hakkındaki bilinçli düşünceyi hem de eylemin kendisini yaratır, ayrıca düşünceyi eylemin nedeni olarak algılamak yoluyla aynı zamanda irade hissini de üretir." (Wegner, 2012: 98) Kısacası, beynimiz çeşitli nörofizyolojik süreçlerle eylemlerimizin özgür irademizin sonucu olduğu yönündeki yanılısamayı (muhtemelen bizler için evrimsel bir avantajı olduğundan) meydana getirmektedir. Şayet bilinçli düşünce eyleme neden olmuyorsa düşüncenin birer türevi olarak görülebilecek karar verme, problem çözme ve planlama gibi üst seviye zihinsel süreçlerin de bilinçdışı olması ihtimali gündeme gelecektir. Bu yönde ileri sürülmüş kanıtlar vardır (Bargh ve Ferguson, 2000; Earl, 2014: 4; Lieberman, 2016: 125). Ancak bu noktada temkinli konuşmak gerekmektedir. Çünkü üst seviye zihinsel faaliyetlerin bilinçdışı ortaya çıkabileceğini söylemek bir şeydir, onların her zaman bilinçdışı süreçlerin ürünü olduğunu söylemek başka bir şey. Özgür irade savunucuları özgür iradenin her zaman uygulanan bir kabiliyet olmadığını, daha çok alternatif seçeneklerin bize açık olduğu, düşünüp taşınarak karar verdiğimiz zamanlarda ifa edildiğini söylemekte gecikmeyeceklerdir. Dolayısıyla psikolojik kanıtlar ne kadar çok olursa olsun psikolojik belirlenimciliğin doğru olduğunu, bilincin rasyonel karar verme eylemlerine herhangi bir yasa tarafından belirlenmemiş bir şekilde katkı sağlamadığını kesin olarak ispatlamakta yeterli olmayacaktır. Bu yönde daha güçlü kanıtların biyoloji tarafından ortaya koyulduğu ileri sürülmüştür.

Özgür irade tartışmaları açısından hiçbir bilimsel çalışma sinirbilimci Benjamin Libet'inkiler kadar ses getirmemiştir. Libet 1980'lerin başında yaptığı bir dizi deneyle bilinçdışı beyin aktivitesinin istemli bir davranışın ortaya çıkmasında bilinçli farkındalıktan daha önce geldiğini gösterdi. Bunu gösterdiği orijinal deneylerinde Libet, denekleri zamanı milisaniyelerle ölçebilen hassas bir saatin karşısına oturttu. Daha sonra onlara bileklerini oynatma isteği duydukları vakit bileklerini oynatmalarını ve oynatma dürtüsünü hissettikleri veya dürtünün farkında oldukları anı saate bakarak rapor etmelerini istedi. Bu sırada o da elektroensefalografi (EEG) kullanarak deneklerin elektriksel beyin aktivitelerini ölçüyordu. Libet'in bulgularına göre karar verme eylemine ilişkin beyin aktivitesi (hazırbulunuşluk potansiyeli) kaslar kasılmaya başlamadan yaklaşık 550 milisaniye kadar önce ortaya çıkıyordu. Bununla birlikte, denekler bileklerini hareket ettirme isteğini hareketten yaklaşık 200 ms kadar önce hissettiklerini rapor etmekteydiler. Dolayısıyla hazırbulunuşluk potansiyeli (HP) bilinçli istemden yaklaşık 350 ms önce başlamış oluyordu. Libet'e göre eyleme neden olan karar bilinçli olarak verilmediğinden özgür iradenin eylemin ortaya çıkmasında rolü yoktu. Bunun yerine o, şu tezi önerdi: "...bilinçli iradi kontrol, iradi süreçleri başlatmak için değil de ya bilinçdışı bir şekilde başlatılmış sürecin nihai motor çıktısına olanak vermek ya da fiili motor etkinleştirmesine geçişi veto etmek yoluyla o iradi

süreci seçme ve kontrol etme şeklinde işliyor olabilir.” (Libet, 1993: 269) Libet bulgularını ve ulaştığı sonuçları yayımladıktan sonra aradan geçen otuz yıllık süre zarfında başka bilim insanları tarafından da benzeri deneyler yürütülmüştür. Bunlardan en dikkat çekici olanı John-Dylan Haynes’in (2011) yürüttüğü çalışmadır. Güncellenmiş Libet deneyinde Haynes, deneklerinin önüne biri sağ diğeri sol elleri için olmak üzere iki buton koymuş ve yarım saniyede bir birtakım harflerin görünüp kaybolduğu bir ekranın karşısına oturtmuştur. Deneklerden bir istek duydukları veya dürtü hissettikleri vakit sol veya sağ işaret parmaklarıyla önlerindeki butona basmaları ve basmaya karar verdikleri anda hangi harfin karşısındaki ekranda görünür olduğunu not etmeleri istenmiştir. Deneklerin beyin aktivitelerinin taranması için bu kez EEG yerine daha modern bir teknik olan fMRI (fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme) kullanılmıştır. Haynes’in bulgularına göre deneklerin sol butona mı, yoksa sağ butona mı basacakları birkaç saniye önce taranan beyin aktivitelerinden öngörülebilmektedir. Bu da göstermektedir ki “nedensel olaylar zinciri kişi kararını vermeden önce dahi öznel farkındalığın dışında meydana gelebilmektedir.” (Haynes, 2011: 9). Görüldüğü kadarıyla Haynes’in bulguları Libet’inkinden daha da sarsıcıdır. Çünkü bu durumda sadece karar öncesi beyin sinyallerinin tespitiyle kalınmamış, kararın öngörüsü de yapılabilmektedir. O halde nöral izlerle dolu bu görece karamsar tablo içerisinde özgür iradeyi nereye yerleştireceğiz? Ne kadar etkileyici görünürse görünsün bu çalışmalar bazı nedenlerden ötürü özgür iradenin yokluğunu ispatlamamaktadır. Birincisi, eylemi önceleyen bilinçdışı beyin aktivitesinin (veya HP’nin) varlığının eylem kararının başlatıcısı olduğunun kanıtlanamamasıdır (Balaguer, 2014: 97; Mele, 2014: 12; Bayne, 2011; Pacherie, 2006; Glannon, 2015). Evet, denekler ellerini oynatmadan veya butona basmadan önce beyinde bir nöral aktivite başlamaktadır, fakat bu aktivitenin bizatihi karar verme ediminin fiziksel eşleniği mi olduğu, yoksa sürecin sadece bir parçası mı olduğu belli değildir (Tse, 2013: 170). Nitekim HP’nin iki ayrı aşamaya ayrılabilmesi, birinci aşamanın başlangıcının bilinçli farkındalığı öncesine karşın ikinci aşamanın başlangıcının bilinçli farkındalıkla kesiştiğine yönelik bulgular vardır (Haggard ve Eimer, 1999). O halde bilinç belki de sürecin belli bir noktasında eylemi ortaya çıkarmakta nedensel bir katkı sunuyordur. Haynes çalışmasında deneklerin verdikleri kararların öngörüsü yapılabildiği doğrudur, fakat bu öngörü %60 civarında olup %50 olan kör tahminden sadece %10 daha başarılıdır (Haynes, 2011: 16). İkincisi, gerek Libet’in deneyleri gerekse Haynes’in deneyleri yapıları gereği basit görevlerden oluşmakta, bilinçli kararların muhtemel karmaşıklığını yansıtmamaktadır (Donald, 2010; Searle, 2010; Glannon, 2015; Mele, 2014). Çoğu yazara göre bilincin etkilerini esasen bir seçeneğin artıları ve eksilerini tartarak karar verdiğimiz, bizim için önemli sonuçları olabilecek eylemlerde görmekteyiz. Elimizi oynatmak veya bir butona basmak gibi bilinçli bir çaba gerektirmeyen eylemlerden kalkarak hayatımız boyunca aldığımız tüm kararlar hakkında bir yargıya varmak aceleci bir genelleştirme olacaktır. O halde sinirbilimsel çalışmaların özgür iradeye ilişkin şüpheliği destekler nitelikte olduğu gerçeğini saklı tutmakla birlikte bilinci nedensel sürecin dışında tutacağımız kesinlikte sonuçlar da vermediğini, tartışmaya açık noktalar olduğunu, bundan dolayı sadece söz konusu çalışmalara dayanarak biyolojik belirlenimciliğin doğruluğunu (henüz) ispatlayamayacağımızı söylemek durumundayız. Ancak bilincin eylemlerimizi

belirleyebilecek nedensel bir güce sahip olduğuna ilişkin herhangi bir bilimsel kanıtın olmadığını da eklemek gerekir. Her ne kadar bu durum bir bakıma bilincin ne olduğunun tam olarak anlaşılmadığından kaynaklansa da şimdi savunmaya çalışacağımız üzere ne şekilde anlaşılırsa anlaşılırsın bilinci; karar alıcı, kontrol sağlayıcı bir fenomen olarak görmemizi engelleyecek metafizik güçlükler söz konusudur.

### 5. Özgür İrade ve Bilinç

Liberteryen anlamda bir özgür iradenin olanaklı olup olmadığını araştırıyoruz. Bundan dolayı bilincin iradenin uygulanmasında *herhangi* bir rol üstlenmesi yeterli değildir; o, *belli* bir rol üstlenmelidir. İradeyi uygulayanın bizatihi bilinçli ben olması gerekmektedir.<sup>9</sup> Aksi takdirde bağdaşırıcı bir özgür irade ile yetinmek durumunda kalacağız. Örneğin; Roy Baumeister (2010: 38), “Özgür iradedeki ‘özgür’ bilinçle ilişkilidir çünkü sadece bilinçli düşünceyle çeşitli alternatifleri tasavvur edebilirsiniz” diyor. Belki doğru, belki de değil. Bilinçli ben, bir bütün olarak bedenir iradeyi uygulamasına yardımcı bir unsur olarak iş yapıyor olabilir, ancak açıktır ki bu onun bedeni yönettiği, onu kontrol ettiği, ona istediğini yaptırabildiği anlamına gelmeyecektir. Hatırlarsak bağdaşırıcılık iradenin kişinin (veya gerçek benin) arzularını doğrultusunda uygulanabilmesini özgürlük için yeterli görüyordu. Fakat irade edebiliyor olma, psikolojik ve nörobiyolojik kanıtların da işaret ettiği üzere, özgürlüğü garanti etmeyebilir. Eğer bilinçli ben de tıpkı bedenin diğer unsurları gibi fizyolojik süreçlerin neticesi ise ve o süreçlere etki edecek bir güce sahip değilse o takdirde öyle hissetsek dahi gerçek (liberteryen) anlamda özgür olduğumuzu söyleyemeyiz. Bilinçli ben bedenle öyle bir ilişki içinde olmalı ki gerektiğinde (alternatif seçeneklerin açık olduğu durumlarda) onu idare edebilsin. Maddecici (materyalist) bir dünya görüşünde bu pek mümkün görünmemektedir. Çünkü maddecilik insanı sıradan bir nesne gibi hareketinde fiziksel yasalara tabi makine benzeri bir varlık olarak görmektedir. İnsan olmakla ilgili özel hiçbir şey yoktur. Zihin, bilinç veya ben olarak adlandırdığımız fenomenler beyin olaylarından başka bir şey değildirler. Biyoloji prensipte fizik aracılığıyla açıklanabilir, ona indirgenebilir.<sup>10</sup> Oysa özgür iradenin varlığı insan olmakla ilgili gerçekten de özel bir şeyler olduğunu imlemektedir. İnsan zihne sahip bir varlıktır ve zihni aracılığıyla dünyaya etkide bulunur. Dolayısıyla zihnin/bilincin/benin özerk olabileceği bir metafizik mümkün olmalıdır. Buna göre Julian Bagginin (2015) de haklı olarak ifade ettiği gibi özgür irade hakkındaki şüphecilik esas itibarıyla

<sup>9</sup> Yazının başlarında benin özgürlüğünden söz ediyorken şimdi bilinç ve özgür irade ilişkisine geçmiş gibi görünebiliriz. Bu durum okuyucuda bir kafa karışıklığı oluşturmamalıdır. Zira ancak öz-bilinçli bir varlık bene sahip olabilir. Başka bir deyişle ben, öz-bilincin bir formu olarak görülebilir. Burada bahsettiğimiz bilinç (belli bir yaşa gelmiş, özgür iradeye sahip olabilecek) insan bilincidir ve benliğe sahip olanlar bilinçli insanlardır. Dolayısıyla özgür iradenin ben tarafından uygulanmasıyla bilinç tarafından uygulanması arasında konumuz açısından anlamlı bir fark yoktur. Başka bir deyişle bilincin nöral temeli ile benin nöral temeli arasında bir fark olsa bile bu bilginin özgür irade probleminin felsefi çözümüne bir katkısı olmayacaktır. Çünkü özgür irade probleminde varsayılan şey bilinçli oluşumuzla ilişkili bir fenomenin özgür seçimlerde bulunabildiği veya bulunamadığıdır.

<sup>10</sup> Maddeciliğin indirgemeci olmayan bir türü de (indirgemeci olmayan maddecilik veya fizikselcilik) vardır ancak maddeciliğin bu türü pratikte bir ikicilik (özellik ikiciliği) olarak da görülebilir (Bkz. Onur, 2019: 99-100).



belirlenimcilikten değil maddecilikten ileri gelmektedir. Bilinç-beyin ilişkisini teoride nasıl oluşturmalıyız ki bilinç sadece beyne bağlı bir etki olarak var olmasın da aynı zamanda bir neden olarak iş yapabilsin? Bunu sağlamanın bilinen iki yolu vardır. Biri bilincin ve beynin, zihinsel olaylarla fiziksel olayların birbirinden farklı âlemlere ait olduklarını bildiren, *tözcü* veya *Kartezyen ikicilik* olarak adlandırılan geleneksel ikici anlayıştır. Ancak bu anlayış en meşhuru zihin-beden problemi olmak üzere içinden çıkılması oldukça güç problemlere yol açmaktadır (Kim, 2011: 31-56). Kaldı ki bu problemleri görmezden gelsek dahi tözcü ikiciliği benimsemekle belirlenimcilik tehdidinden kurtulamazdık. Çünkü her şeye rağmen zihinsel tözün belli bir andaki hali önceki zihinsel haller tarafından belirlenmiş olabilir. Daha ümit vaat ediyor görünen diğer anlayışa göreyse zihinsel âlem ve fiziksel âlem olmak üzere iki ayrı tözsel alan yoktur. Var olan sadece fiziksel tözdür ancak zihinsel fenomenler fiziksel tözün bir özelliği olarak ortaya çıkabilir. *Özellik ikiciliği* olarak da bilinen bu görüşte, bilinçli ben nöral organizasyonun karmaşıklaşmasıyla beyinden belirir veya zuhur eder. Zuhur eden bir özellik olarak bilinç, beyindeki fiziksel süreçlere bağlı olmakla birlikte o süreçlere indirgenemeyen veya onlar aracılığıyla açıklanamayan yeni bir özelliktir. Bazı yazarlar böylesi bir metafizik anlayışın özgür iradeyi kurtarabileceğini düşünmektedirler (O'Connor, 2000; Searle, 2007; Hodgson, 2012; Klemm, 2016; List, 2019). Şimdi problemi iyi kavradığımızı düşündüğümüz John Searle'un görüşleri çerçevesinde bu anlayışı ele alalım.

Searle (2007), *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power* adlı kitabının "Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Özgür İrade" başlıklı bölümüne<sup>11</sup> özgür bir irademiz olduğuna ilişkin yanılmaz bir inancımız olduğunu belirterek başlar. Ona göre bu inancımızın kaynağı özgürlük deneyiminin kendisinden kaynaklanmaktadır. Deneyimlerimiz söz konusu olduğunda, algısal deneyim ve düşünsel deneyim arasında bir karşıtlık vardır. Bir sesi duyarken veya bir şeye bakarken ki işitsel ve görsel deneyimlerimiz bize bağlı değildir. Buna karşın "yürümeye veya kolumu kaldırmaya ya da kafamı kaşımaya karar verirsem, deneyimlerimin algılarımda bulunmayan özgür, istemli eylemlere dayalı bir özelliğini bulurum." (Searle, 2007: 41). Birinci durumda herhangi bir kontrol hissine sahip olmazken ikincisinde alternatif eylem yolları bize açılmış gibi gelir. Rasyonel karar verme durumlarında verdiğimiz kararları zorla veriyormuşuz gibi bir deneyim edinmeyiz; tersine bilincimiz ne karar vereceği hakkında birçok olasılık içinde serbestçe salınmış gibi görünür. "Kısacası, eylemin nedenleri ve o nedenlere dayanarak eylemi gerçekleştirme kararı arasında bilinçli bir boşluk deneyimi vardır." (Searle, 2010: 122). Karar aşamasından eylemin uygulanmasına kadar bu boşluğun deneyimini yaşarız. Searle'e göre özgür irade problemi bu deneyimin bize oldukça gerçek görünmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak Searle özgür iradenin varlığını gerekçelendirmek için boşluğun deneyiminin sadece bir histen ibaret olmayıp gerçeklikte bir karşılığının olduğunu göstermelidir. Bunu yapmak için de o, herkes gibi bilincin bedeni nasıl hareket ettirdiğine, davranışa nasıl neden olabildiğine dair bir açıklama vermelidir.

<sup>11</sup> Söz konusu bölümün tarafımızca yapılmış Türkçeye çevirisini *MetaZihin*'in bu sayısında bulabilirsiniz.

Searle, bilincin beynin üst-düzey biyolojik bir özelliği olduğunu düşünmektedir. Buna göre doğadaki herhangi bir üst-düzey özelliğın nedensel olarak etkin olduğu fenomenlere bakarak bilincin de nedensel olarak nasıl etkin olabileceğini anlayacağımızı ummaktadır. Onun örneği katılık özelliğini temel almaktadır:

Teker bütünüyle moleküllerden oluşmuştur. Moleküllerin davranışı üst-düzey veya sistem özelliği olan katılığa sebep olur. Katılığın tikel moleküllerin davranışlarını etkilediğine dikkat edin. Her bir molekülün rotası katı tekerin bütün davranışından etkilenir. Fakat elbette orada moleküllerden başka bir şey yoktur. Teker bütünüyle moleküllerden oluşur. O halde katılığın tekerin davranışında ve tekeri oluşturan tikel moleküllerde nedensel olarak işlev gösterdiğini söylediğimizde, katılığın moleküllere *ek* bir şey olduğunu söylemiyoruz; bu daha çok moleküllerin içinde bulunduğu bir *durumdur*. Fakat yine de katılık özelliği gerçek bir özelliktir ve gerçek nedensel etkilere sahiptir. (Searle, 2007: 48-49)

Searle'ün katılık için söylediklerini doğadaki diğer üst-düzey özelliklere de (örneğin; suyun akışkanlığı, camın saydamlığı, mermerin kayganlığı, vb.) genelleştirmek mümkündür. Buna göre katılık nasıl bütünüyle moleküler etkileşimin bir ürünü olmasına rağmen o moleküllerin davranışlarını etkileyebiliyorsa bilinç de nöral etkileşimin ürünü olmakla birlikte onların davranışını etkileyebilir. Moleküler etkileşim katılığa neden olurken nöral etkileşim de bilince neden olmaktadır. Bununla birlikte, Searle analoginin sınırları olduğunu kabul etmektedir. Nitekim katılık özelliği ona neden olan moleküler yapıya ontolojik olarak indirgenebilirken Searle'ün görüşünde bilinç nöral süreçlere ontolojik olarak indirgenemezdir. "Bu onun ilave bir şey olmasından ziyade birinci-şahıs veya öznel bir ontolojisi olmasından ve dolayısıyla üçüncü-şahıs veya nesnel bir ontolojiye indirgenememesindedir." (s. 50). Searle, bilincin beyin olaylarının üstünde ve ötesinde, ekstra bir faktör olmadığında ısrarcıdır. Onun deyişiyile "Bilinç, nöral (ve diğer nörobiyolojik) yapıların güçlerinin ötesinde herhangi bir nedensel güce sahip değildir." (s. 50). Ancak durum buysa ve nörobiyolojik düzeyde nedenler arasında herhangi bir boşluk yoksa sistem düzeyinde boşluk nasıl ortaya çıkıyor da bilinçli ben o nedenlerden biri olabiliyor? Searle özetle şu açıklamayı yapar: "Herhangi bir anda bilincin tüm hali nöronların davranışlarıyla sabitlenmiştir, fakat bir andan diğerine sistemin tüm hali sonraki hali belirlemek için nedensel olarak yeterli değildir. Özgür irade, eğer öyle bir şey varsa, zaman içindeki bir fenomendir." (s. 65) Ne var ki bu açıklama sorumuzu cevaplamıyor. Nitekim soruyu şu şekilde yeniden sorabiliriz: Bir andan diğerine sistemin tüm hali sonraki hali belirlemek için nedensel olarak *niçin* yeterli değildir? Niçin davranışı açıklamak için zaman içinde var olan bilinçli bir beni koyutlamamız gerekiyor? "Çünkü özgür irade deneyimine sahibiz" dediğimiz takdirde tekrar başa dönmüş, kanıtlamaya çalıştığımız şeyi baştan varsaymış olacağız. Her ne kadar Searle yazının sonlarında "özgür iradenin bilinçli deneyiminin açıklamasının bilinçli, rasyonel karar verme düzeyinde kuantum belirlenemezliğinin bir tezahürü olması gerektiğini düşünmek kışkırtıcı hatta karşı konulamazdır" (s. 74) diyerek bu noktada kuantum belirlenemezliğinin yardıma çağrılabilmesine kanaat getirse de onun da idrak ettiği üzere bu bir muammayı (özgür irade) başka bir muammayla (kuantum mekaniği) bertaraf etme girişimi olacaktır ki her ikisi hakkındaki bilimsel kavrayışın yetersizliği sebebiyle pek ümit verici değildir.

Searle'ün görüşüyle ilgili ciddi bir metafizik güçlük söz konusudur ve aslına bakılırsa bu sadece Searle için değil, bilinçli benin beliren/zuhur eden (*emergent*) bir fenomen olmakla beyin süreçlerine etki edebileceğini düşünen herkes için bir güçlük teşkil etmektedir. Searle'ün görüşünü burada vermemizin sebebi de zaten özellikle onu hedef almaktan ziyade söz konusu güçlüğü ne olduğunu göstermek için bir hazırlık sağlamaktır. Çoğu kimse insan bilincinin zuhur eden bir fenomen olduğuna itiraz etmeyecektir. Zuhur etme, en genel tanımıyla düzenin ve işlevselliğin aşağıdan yukarı spontane bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Çeşitli, birbirine bağımlı, ilişkili ve adaptif unsurlar veya etmenler içeren karmaşık sistemler parçalarında bulunmayan, ilginç, öngörülemeyen, yepyeni özellikleri sistem düzeyinde ortaya çıkarabilirler (Page, 2011: 24-7). Örneğin; silisli kum, soda veya potas ve başka bazı materyallerin belli bir işlemle bir araya getirilmesiyle sert, saydam ve kırılğan bir cisim olan cam oluşturulabilmektedir. Camın özellikleri camı oluşturan maddelerde bulunmamasına karşın ortaya çıkan cisim sözünü ettiğimiz özellikleri sergileyebilmektedir. Canlı dünyası da zuhur eden fenomenlerle doludur. Bir hücre, organ veya organizma yapıtaşlarında içerilmeyen işlevlere ve özelliklere sahip olabilmektedir. Dolayısıyla beynin bildiğimiz en karmaşık sistemlerden biri olduğunu düşündüğümüzde, beyinde ortaya çıkan bilincin de zuhur eden bir fenomen olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim insan bilincini oluşturan herhangi bir nöron veya nöral aktivite olmayıp belli bir örgütsel karmaşıklıkta nöral aktivitedir. Buraya kadar bir sorun görünmemektedir. Ne var ki doğada birçok örneğini gördüğümüz diğer zuhur eden fenomenler zuhur ettikleri materyallere ontolojik olarak indirgenebilirken bilincin ontolojik olarak indirgenemez olduğunun ileri sürülmesiyle birlikte sorunlar baş göstermektedir. Özgür irade savunucuları ontolojik indirgenemezliği ileri sürmek zorundadırlar aksi takdirde elimizde liberteryen bir özgür iradeyi gerekçelendirmenin pek olası görünmediği maddecilik ve türevlerinden başka bir felsefe yoktur. O halde ne kadar ince bir şekilde yapılsa yapılsın özgür irade savunusu için tek geçerli yol ikiciliktir. Çünkü ontolojik indirgenemezlik indirgenemeyen özelliğin veya fenomenin indirgenemediği altyapıdan veya zeminden mahiyet bakımından farklı olduğunu imler. Bu, şu anlama gelmektedir: "...bütünün karakteristik davranışı, teoride bile ister ayrı ayrı isterse farklı kombinasyonlarda alınsın parçalarının davranışının tastamam bilgisinden ve bu bütündeki oranlanmalarından ve düzenlenmelerinden çıkarılamaz." (Broad, 1925: 59). Katılık örneğine dönecek olursak katılık özelliği, moleküllerin davranışının tastamam bilgisinden çıkarılabilir. Buna karşın aynı çıkarsamayı bilinç için yapamayız. Eğer bilinç ontolojik olarak indirgenebilir değilse bu onun tek başına nöral davranıştan yola çıkarak açıklanamayacağı anlamına gelmektedir. Fiziksel mahiyetteki nöral organizasyon öyle bir düzeye ulaşmıştır ki alt düzeyde bulunmayan zihinsel mahiyette bir özellik ya da fenomene neden olmuştur. Bu noktada Searle bilincin nöral davranışın üstünde ve ötesinde bir şey olmadığını, katılığın tekerin fiziksel bir özelliği olmasına benzer şekilde bilincin de beynin fiziksel bir özelliği olduğunu söyleyerek bize itiraz edecektir. Ne var ki o takdirde bilincin tıpkı katılık ve doğadaki diğer üst düzey sistem özelliklerinde olduğu gibi ontolojik olarak indirgenebilir olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Searle bilincin ontolojik indirgenemezliğini onun birinci-şahıs, öznel bir var oluşa sahip olmasına bağlamakta, dolayısıyla üçüncü-şahıs, nesnel bir var oluş temelinde açıklanamayacağını

düşünmektedir. Ancak bu bir *non-sequitur* argümandır; birinci-şahıs, öznel bir fenomenin üçüncü-şahıs nesnel bir temelden nasıl çıktığını bilemiyor oluşumuz, öyle olmadığını, dolayısıyla bir açıklamanın verilemeyeceğini göstermez. Kısaca, Searle hatalı bir şekilde epistemik bir durumdan ontolojik sonuçlar çıkarmaya çalışmaktadır.

Searle'ün başarmaya çalıştığı şeyi, yani doğalcı ve fizikselci bir metafizik içinde bilincin yukarıdan aşağıya veya üstten alta etki edebilirliğine (böylece özgür iradeye) yer açmak, otonom bir şekilde hareket edebileceği bir boşluk yaratmak olanaklı mıdır? Başka bir deyişle bilincin ve nöral aktivitenin bir ve aynı şey olduğu ama aynı zamanda bilincin nöral aktiviteye etki edebileceği veya onu gerektiğinde kontrol edebileceği düşüncesi savunulabilir midir? Her şeyden önce bilincin nöral aktivite sonucu ortaya çıkmasını Searle'ün düşündüğünün aksine nedensel (*causal*) değil de oluşumsal (*constitutive*) düşünmeliyiz gibi görünüyor; yani nöral aktivitenin bilince neden olduğunu değil, onun tarafından *oluşturulduğunu* söylemeliyiz. Nedenselliğin nasıl anlaşılacağı başlı başına ciddi bir felsefi problem olmakla beraber en azından *neden* ve *etki* arasında gerçekleşen zamansal bir ilişki olduğundan emin olabiliriz. Buna göre nöral aktivitenin bilince neden olduğunu ileri sürdüğümüzde, nöral aktiviteyi neden, bilinci etki yapmış olacağız ki bu durumda nöral aktivite ve bilincin bir ve aynı şey olduğu söylenemez. Katılık, moleküler etkileşimin neden olduğu bir şey değildir; çünkü tekerde atom ve moleküllerden başka bir şey yoktur. Katılık, Searle'den yaptığımız alıntıda isabet edildiği üzere moleküllerin içinde bulunduğu bir haldir. Aynı şekilde bilinci de nöral etkileşimin içinde bulunduğu belli bir hal olarak görebiliriz. Bu biçimiyle bilinç-beyin ilişkisini en iyi tarif eden anlayış *çift yön tekçilik* (*dual aspect monism*) olarak bilinen anlayış olabilir. Spinoza, Gustav Fechner ve (zaman zaman) William James gibi düşünürler tarafından da savunulmuş bu görüşte bilinç ve beyin (veya zihin ve beden) bir ve aynı şeyin zihinsel ve fiziksel olarak adlandırdığımız iki yönünü ifade eder. Bir kişi, dışsal, nesnel perspektiften ele alındığında fiziksel, içsel, öznel perspektiften ele alındığında zihinsel bir entitedir (Benovsky, 2018: 15). Kuantum fiziğinde ışığın hem dalga hem de parçacık davranışı göstermesine benzer şekilde (dalga-parçacık ikiliği) beyin gibi maddi sistemler içsel/öznel yönleriyle zihinsel terimlerle tanımladığımız davranışları, dışsal/nesnel yönleriyle de fiziksel terimlerle tanımladığımız davranışları sergilerler. Ne var ki bu görüşle özgür bir iradeyi bağdaştırmak olanaklı değil gibidir. Zira içsel ve dışsal yönden kendisini farklı biçimlerde gösteren tek bir olay akışı söz konusudur. Nöral aktivite ile bilinç aynı gerçekliğin iki yüzüdür, dolayısıyla birinin diğeri üzerinde doğrudan bir etki oluşturacağı metafizik bir ilişki yoktur. Bilinci ortaya çıkaran nöral aktivite belki dolaylı olarak beynin iradi mekanizmalarını etkiliyor, bu mekanizmalara enformasyon sağlıyor olabilir, ancak bu bilinçli benin iradeyi uyguladığı, bir güç odağı olduğu düşüncesinden oldukça uzaktır. Oysa özgür irade fikri tam da bilinçli benin böyle bir güç odağı olduğu düşüncesine dayanır.

Doğalcı ve fizikselci bakış açısını terk etmek istemeyen bazı filozoflara bilinç-beyin ilişkisinin *izleme* (*supervenience*) fikri aracılığıyla zihinsel özelliklerin gerçekliğine gölge düşürmeden anlaşılır kılınabileceğini ileri sürerler. Zihin felsefesinde kullanıldığı şekliyle izleme tezi şöyle ifade edilebilir: Herhangi bir andaki bir x faktörünün Z

zihinsel özelliğini ortaya çıkarması aynı anda bir F fiziksel özelliğini de ortaya çıkarması dolayısıyladır. Öyle ki herhangi bir anda F özelliğine sahip olan bir şey o anda zorunlu olarak Z özelliğine de sahip olmalıdır (Kim, 2011). Buna göre zihinsel özellikler fiziksel özellikleri izlemektedir, şu anlamda ki fiziksel özelliklerde herhangi bir değişim olmadan zihinsel özelliklerde bir değişim olamaz. İzleme fikrinin zuhur etme düşüncesiyle de uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim zuhur eden üst seviye özelliklerin zuhur ettikleri alt seviye özelliklerle kurallı bir ilişki içinde olabilmesi için zuhur eden özelliklerin bazal özellikleri izlemesi, yani onlar tarafından belirleniyor olması gerekir. Böylece aynı bazal koşullar oluştuğunda yine aynı özellikler zorunlu olarak zuhur edecektir. İzleme tezi, bilincin beyne indirgenemezliğini fizikselci bir ontoloji içinde gerekçelendiriyormuş gibi görünse de bunu bilinci epifenomenal (nedensel olarak etkisiz) kılmak pahasına yapmaktadır denilebilir. Argüman şöyledir (Kim, 2005: 19-22):

1. *Öncül*: Fiziksel olayların fiziksel nedenleri vardır.
  2. *Öncül*: Bazı fiziksel olaylar fiziksel özelliklere ve fiziksel özelliklere indirgenemeyen zihinsel özelliklere sahiptirler.
  3. *Öncül*: Zihinsel özellikler fiziksel özellikleri izlerler.
  4. *Öncül*: A olayı B olayına neden olmakta yeterli ise B'nin nedeni A'nın dışında (ondan ayrı) başka bir şey değildir.
- Sonuç*: Zihinsel özellikler nedensel olarak etkisizdir.

Birinci öncül her fizikselci tarafından tartışmasız kabul edilecektir. *Fiziksel alanın kapalılığı* olarak bilinen bu ilkeye göre fiziksel olayların nedenlerini aramak için fiziksel âlemin dışına çıkmaya gerek yoktur. Bununla birlikte, bu ilke fiziksel olmayan şeylerin varlığı ve nedensel etkinlikleri hakkında sessizdir. Başka bir deyişle fiziksel olayların fiziksel olmayan nedenleri olabileceği ihtimali bu ilkeyle dışlanamaz. Ancak dördüncü öncülle birlikte düşünüldüğünde böyle şeyler varsa bile fiziksel alanla etkileşime giremeyeceği onanmış olur. Fiziksel olayların fiziksel nedenleri varsa ve bu olayları ortaya çıkarmak için fiziksel nedenler yeterli ise fiziksel olmayan nedenler dışlanmış olacaktır. Peki ama yeter nedenin fiziksel olduğunu nereden biliyoruz? Belki de bazı fiziksel olayların gerçekleşmesi için zihinsel nedenlere ihtiyaç vardır. Zaten özgür irade savunucularının iddiası da tam olarak budur. Alternatif seçeneklerin bize açık olduğu bazı karar verme anlarında fiziksel neden kararı ortaya çıkarmak için yeterli değildir. Bu anlarda özgür bir belirlemeye ihtiyaç duyulur ve bunu yapacak olan da ikinci öncülden hareketle indirgenemez bilinçli bendir. Ne var ki üçüncü öncül bilinçli benin bunu yapabilmesine engel teşkil etmektedir. Çünkü izleme ilkesine göre zihinsel özelliklerde bir değişim olması fiziksel özelliklerdeki değişime bağlıdır. Beyinde gerçekleşen fiziksel nöral etkinlik her zaman bilinçli farkındalığı önceleyecektir. Bu durumda sadece bilincin beyne etki etmesi olanaksız hale gelmemekte aynı zamanda zihinsel olayların başka zihinsel olaylara neden olması da (örneğin; açlık hissetmenin yeme isteğine neden olması gibi) olanaksızlaşmaktadır. Açlık hissedilmesine neden olan fiziksel olaylar yeme isteğine neden olan fiziksel olaylara neden olmak yoluyla istenen davranışı yerine getirmektedir. Bu tabloda açıkça fiziksel olaylardan bağımsız

herhangi bir zihinsel faaliyete yer yoktur; zihinsel entiteler, özellikler, olaylar varsa bile nedensel bakımdan etkisizdirler. Elbette çoğu felsefi tartışmada olduğu gibi açıklamasını yaptığımız bu argüman meseleye son noktayı koymamaktadır. Bununla birlikte, tartışmayı özgür irade lehine çevirebilecek tatmin edici bir karşı çıkışın da henüz ortaya koyulamamış olduğunu belirtmeden geçmeyelim.<sup>12</sup>

## 6. Sonuç

Tekrarlamak gerekirse özgür iradeyi tehdit eden unsur, evrende şimdi gerçekleşen tüm olayların geçmişte gerçekleşenlere doğa yasalarının tatbik edilmesi sonucu belirlenmiş olması ihtimali değildir. Tehdit, nedenlerin ve etkilerin kesintisiz bir şekilde birbirine bağlandığı veya birbirini takip ettiği tümüyle maddi/fiziksel bir evrende bilinçli benin söz konusu nedensel akışı kontrollü bir etkiyle değiştiremeyeceğini ileri süren maddecilikten gelmektedir. Evren kuantum fiziğinin kuramsal temellerine uygun biçimde belirlenemez, rastgele olayların gerçekleştiği bir yer olabilir. Ancak karşımızdaki bir fiziksel olayın bir başka fiziksel olaya neden olduğu bir tablo ise olayların rastgele mi yoksa belirli bir şekilde mi gerçekleştiğinin bir önemi kalmamaktadır. Çünkü eylemde bulunmadan önce olayların doğası itibarıyla hakiki alternatif seçenekler benim için açık olsa da eylemimin nihai yaratıcısı ben olmadığım müddetçe özgür olduğumu söyleyemem. Şayet bilinçli ben fiziksel bir olaya, yani ben dediğimiz şey bir beyin olayından başka bir şey değilse (ona indirgenebilirse) o takdirde, o sadece fiziki nedensel sürecin kontrol edemediği bir parçası olacaktır. Bu tabloda bilinçli benin serbestçe hareket edebileceği bir boşluk yoktur. Boşluğu felsefi açıdan olanaklı kılacak olan görüş ikiciliktir. Gerçekten de bir tür ikiciliğin kabulü liberteryen anlamda özgür iradeyi kurtarmak için zorunlu görünmektedir. Başka bir deyişle özgür irade savunucularının gayet farkında oldukları üzere bilincin beyne indirgenemeyen bir özellikte olması benin özgür hareket edebilmesinin koşuludur. Ne var ki yaptığımız açıklamalarla bir ölçüde göstermeye çalıştığımız üzere nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın ikicilik savunulması zor bir metafizik pozisyonudur. Bilimin evreni anlamakta yüzyıllardır kaydettiği olağanüstü başarılar doğayı açıklamak için onun dışına çıkma düşüncesini oldukça körelttiğinden fizikselci bir doğa görüşünden ödün vermek istemeyen ama bir şekilde özgür bireyler olduğumuz fikrini de kolaylıkla terk edemeyen çağdaş filozoflar ve bilim insanları, genellikle özellik ikiciliği kategorisi altına alınabilecek görüşler ileri sürme yoluna gitmektedirler. Ancak Kartezyen ikicilikte kendisini etkileşim problemi olarak gösteren aynı güçlük bu kez zihinsel nedensellik problemi olarak karşımıza çıkmakta, bilinçli benin bedeni nasıl hareket ettireceği, davranışı nasıl belirleyeceği muamması ikna edici bir çözüme kavuşturulamamaktadır. Bilimsel kanıtlar ve felsefi argümanlar hep bir ağızdan özgür iradenin aleyhinde tanıklık ediyor görünmektedir. Bir irademiz olduğuna, eylemlerimizi irade ettiğimize şüphe yoktur ancak o iradenin özgür olduğunu söyleyebileceğimiz bilimsel kanıtlara ve sağlam felsefi argümanlara sahip değiliz.

<sup>12</sup> Daha detaylı bir araştırma için bkz. Onur, 2019: 115-123.

Bu yazıda özgür irade problemi açısından çoğu kişi için oldukça önemli olan bir konuya değinmedik. O da yazının başında üçüncü anlamıyla kişiye ahlaki sorumluluk yükleyen özgür irade olarak söz ettiğimiz özgür iradenin ahlaki sorumlulukla ilişkisi konusudur. Bu konuya değinmememizin iki nedeni vardı: Birincisi, probleme olan öncelikli metafiziksel ilgimiz, ikincisi ise etik-özgür irade ilişkisinin ayrı bir çalışmayı gerektiren çok boyutluluğudur. Nitekim özgür iradenin olumsuzluğunun bireysel, toplumsal ve hukuki yönden ele alınması gereken birçok sonuçları vardır. Peki ahlaki sorumluluğu bireysel alanla sınırlayacak olursak ve burada ulaştığımız sonuca göre özgür iradenin kuvvetle muhtemel olanaklı olmadığını varsayarsak yaşamlarımız nasıl olurdu? Bu konuda filozoflar ikiye ayrılmaktadır. Bazıları özgür iradenin bir yanılısama olduğunun farkına varılmasının insanlar için olumlu olacağını ileri sürerek iyimser bir tavır almakta (Honderich, 1993; Pereboom, 2001, 2014; Breer, 2012), bazıları ise tam tersine bu durumun yıkıcı sonuçları olabileceğini söyleyerek kötümser bir tavır sergilemektedirler (Smilansky, 2000). Bununla birlikte, bu iki zıt yaklaşımın yanında üçüncü bir tavır alış da mümkün olabilir. Belki özgür iradenin bir yanılısama olduğunun öğrenilmesi kişi için çok az şeyi veya hiçbir şeyi değiştiremeyebilir. Özgür iradenin var olmadığı fakat öyleymiş gibi yaşanılması, ölümün var olduğu fakat hiç ölmeyecekmiş gibi yaşanmasına benzetilebilir. Ölümlü varlıklar olduğumuzun farkındayız ancak gerçek bir ölümle karşılaşmadığımız veya bir yakınımız vefat etmediği sürece genellikle ölüm pek aklımıza gelmez. Aynı durum pekâlâ özgür irade için de geçerli olabilir. Özgür iradenin yokluğunun farkındalığı bizi olduğumuzdan başka bir kimse yapmayıp davranışlarımızın biçiminde belirgin bir değişikliğe yol açmayabilir. Aslında bu görüş bir bakıma belirlenimcilikle de uyumludur. Nasıl kişiler olduğumuz bize bağlı değildir, öyle ki özgür iradenin bir yanılısama olduğu gibi hayatlarımız için son derece önem arz eden bir bilgiye sahip olduğumuzda dahi olduğumuz kişiyi değiştiremiyor, bu bilgiyi hiç edinmemiş gibi yaşamaya devam ediyoruz. Sözün kısası, evrimin hayatta kalıp çoğalabilmemiz için yarattığı “gerçek ne olursa olsun hayatta kal, yaşamaya devam et” şeklindeki gerçeklik yanılısaması, özgür irade yanılısamasından daha da güçlü olabilir.

## 7. Kaynakça

- Baggini, J. (2015). *Freedom Regained: The Possibility of Free Will*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Balaguer, M. (2014). *Free Will*. Cambridge: The MIT Press.
- Bargh, J. A. ve Ferguson, M. (2000). “Beyond Behaviorism: On the Automacity of Higher Mental Processes.” *Psychological Bulletin*, 126(6): 925-945.
- Baumesiter, R. (2010). “Understanding Free Will and Consciousness on the Basis of Current Research Findings in Psychology.” Roy F. Baumeister, Alfred R. Mele ve Kathleen D. Vohs (Der.), *Free Will and Consciousness: How Might They Work?* içinde (s. 24-42). New York: Oxford University Press.

- Bayne, T. (2011). "Libet and the Case for Free Will Scepticism." Richard Swinburne (Der.), *Free Will and Modern Science* içinde (s. 25-46). London: The British Academy.
- Benovsky, J. (2018). *Mind and Matter: Panpsychism, Dual-Aspect Monism, and the Combination Problem*. Cham: Springer.
- Bobzien, S. (1998). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Breer, P. (2012). *The Spontaneous Self: Viable Alternatives to Free Will* (Second Edition). Bloomington: Xlibris Corporation.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and Its Place in Nature*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Burnet, J. (1928). *Greek Philosophy: Thales to Plato*. London: Macmillan.
- Carruthers, P. (2017). "The Illusion of Conscious Thought." *Journal of Consciousness Studies*, 24(9-10): 228-252.
- Crick, F. (1997). *Şaşırtan Varsayım*. Çev. Sabit Say. Ankara: Tübitak.
- d'Holbach, B. (1889[1770]). *The System of Nature*. Boston: J. P. Mendum.
- Dennett, D. C. (2011[1991]). *Bilinç Açıklanıyor*. Çev. Sibel Kibar. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Donald, M. (2010). "Consciousness and the Freedom to Act." Roy F. Baumeister, Alfred R. Mele ve Kathleen D. Vohs (Der.), *Free Will and Consciousness: How Might They Work?* içinde (s. 8-23). New York: Oxford University Press.
- Earl, B. (2014). "The Biological Function of Consciousness". *Frontiers in Psychology*, 5(697): 1-18.
- Fisher, J. M. (2007). "Compatibilism." John M. Fisher, Robert Kane, Derk Pereboom. ve Manuel Vargas (Der.), *Four Views on Free Will* içinde (s. 44-84). Malden: Blackwell Publishing.
- Fisher, J. M., Kane, R., Pereboom, D. ve Vargas, M. (2007). *Four Views on Free Will*. Malden: Blackwell Publishing.



- Frankfurt, H. (1998). *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. New York: Cambridge University Press.
- Gallie, R. D. (1998). *Thomas Reid: Ethics, Aesthetics and the Anatomy of the Self*. Dordrecht: Springer.
- Ginet, C. (1990). *On Action*. New York: Cambridge University Press.
- Glannon, W. (2015). "Free Will n Light of Neuroscience." Walter Glannon (Der.), *Free Will and the Brain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greene, B. (2004). *The Fabric of the Cosmos*. New York: Alfred A. Knopf.
- Haggard, P. ve Eimer, M. (1999). "On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements." *Experimental Brain Research*, 126: 128-133.
- Harris, S. (2012). *Free Will*. New York: Free Press.
- Haynes, J. D. (2011). "Decoding and Predicting Intentions." *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1224: 9-21.
- Hodgson, D. (2011). "Quantum Physics, Consciousness, and Free Will." Robert Kane (Der.), *The Oxford Handbook of Free Will: Second Edition* içinde (s. 57-83). New York: Oxford University Press.
- Hodgson, D. (2012). *Rationality + Consiousness = Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Honderich, T. (1993). *How Free Are You?* Oxford: Oxford University Press.
- Iredale, M. (2012). *The Problem of Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kane, R. (2003). "Free Will: New Directions for an Ancient Problem." Robert Kane (Der.), *Free Will* içinde (s. 222-248). Oxford: Blackwell.
- Kane, R. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, Or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press.

- Kim, J. (2011). *Philosophy of Mind (Third Edition)*. Boulder: Westview Press.
- Klemm, W. R. (2016). *Making a Scientific Case for Conscious Agency and Free Will*. Cambridge: Academic Press.
- Laplace, P. S. (1995[1814]). *Philosophical Essay on Probabilities*. Çev. Andrew I. Dale. New York: Springer-Verlag.
- Libet, B. (1993). "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action." Benjamin Libet (Der.), *Neurophysiology of Consciousness: Selected Papers and New Essays* içinde (s. 269-279). New York: Springer Science+Business Media.
- Lieberman, D. A. (2016). *The Case Against Free Will*. New York: Palgrave Macmillan.
- Loewer, B. (1996). "Freedom from Physics: Quantum Mechanics and Free Will." *Philosophical Topics*, 24: 92-113.
- Mawson, T. J. (2011). *Free Will: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum.
- McKenna, M. ve Pereboom, D. (2016). *Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Mele, A. R. (2006). *Free Will and Luck*. New York: Oxford University Press.
- Mele, A. R. (2014). *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Mele, A. R. (2017). *Aspects of Agency: Decisions, Abilities, Explanations, and Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Nahmias, E., Shepard, J. ve Reuter, S. (2014). "It's OK if 'my brain made me do it': People's intuitions about free will and neuroscientific prediction." *Cognition*, 133: 502-516.
- Nisbett, R. E. ve Wilson, T. D. (1977). "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes." *Psychological Review*, 84(3): 231-259.
- O'Connor, T. (2000). *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York: Oxford University Press.

- O'Connor, T. (2011). "Agent-Causal Theories of Freedom." Robert Kane (Der.), *The Oxford Handbook of Free Will: Second Edition* içinde (s. 309-328). New York: Oxford University Press.
- Onur, F. (2019). *Çağdaş Zihin Felsefesinde Bilinç Problemi: Bir Panpsişizm Savunusu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Pacherie, E. (2006). "Toward a Dynamic Theory of Intentions." Susan Pockett, William P. Banks ve Shaun Gallagher (Der.), *Does Consciousness Cause Behavior?* içinde (s. 145-168). Cambridge: The MIT Press.
- Page, S. E. (2011). *Diversity and Complexity*. Princeton: Princeton University Press.
- Pereboom, D. (2001). *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereboom, D. (2014). *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. New York: Oxford University Press.
- Pink, T. (2004). *Free Will: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Plato (1997). "Phaedrus". John M. Cooper (Der.), *Plato: Complete Works* içinde (s. 506-556). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Polkinghorne, J. (2002). *Quantum Theory: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Sartorio, C. (2016). *Causation and Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Schade, C. D. (2018). *Free Will and Consciousness in the Multiverse: Physics, Philosophy, and Quantum Decision Making*. Cham: Springer.
- Searle, J. R. (2007). *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*. New York: Columbia University Press.
- Searle, J. R. (2010). "Consciousness and the Problem of Free Will." Roy F. Baumeister, Alfred R. Mele ve Kathleen D. Vohs (Der.), *Free Will and Consciousness: How Might They Work?* içinde (s. 121-134). New York: Oxford University Press.
- Smilansky, S. (2000). *Free Will and Illusion*. New York: Oxford University Press.

- Spinoza, B. (2011[1677]). *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Stapp, H. P. (2017). *Quantum Theory and Free Will*. New York: Springer.
- Strawson, G. (2010). *Freedom and Belief (Revised Edition)*. New York: Oxford University Press.
- Tse, P. U. (2013). *The Neural Basis of Free Will*. Cambridge: The MIT Press.
- van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, P. (2014). *Metaphysics (Fourth Edition)*. Boulder: Westview Press.
- Wegner, D. M. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: The MIT Press.
- Wolf, S. (1990). *Freedom Within Reason*. New York: Oxford University Press.