Arthur Schopenhauer

İSTENCİN ÖZGÜRLÜĞÜ ÜZERİNE



ÖTEKİ YAYINEVİ



ÖTEKİ YAYINEVİ

Öteki
FELSEFE

Yapım
ÖTEKİ AJANS

Kapak Tasarımı
KORAY ARIKAN

Redaktör
KEMAL KUTU

Baskı ve Cilt
ÖTEKİ MATBAASI

Birinci Basım
KASIM 1998

YÖNETİM YERİ
Mediha Eldem Sokak 52/1
06420 Kızılay/ANKARA
Tel: 312 435 38 33
Fax: 312 433 96 09

ISBN 975-584-107-5

Arthur Schopenhauer

İSTENCİN ÖZGÜRLÜĞÜ ÜZERİNE

Türkçesi
Mehtap SÖYLER



Güzide ve Burhan Söyler'e

Motto:
La Liberté est un Mystére.
HELVÉTIUS
(Özgürlük bir muammadır.)
("Ruha Dair" 1, bölüm 4)

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

İstencin Özgürlüğü Üzerine adlı ödüllü eser, Schopenhauer'ın, ana kitabı *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'dan yirmi yıl sonra, 1839'da Norveç Krallık Bilimler Akademisi'ne sunduğu ve en önemli eserleri arasında yer alan uzun bir makaledir. Danimarka Krallık Bilimler Akademisi'nin ödülünü almaya hak kazanamayan makalesi "Ahlakın Temeli" ile birlikte 1841 yılında *Ahlakın İki Temel Problemi* adı altında birleştirilerek yayımlanmıştır. Özellikle ana kitabı olan *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da, genelde tüm felsefesinde etkisi yoğunlukla hissedilen iki öncelinin, Kant ve Platon'un çizdiği temel çerçeveden yola çıkarak kitabı okumaya başlamak, günümüzde de felsefe tartışmalarında canlılığını yitirmeyerek kendisini odak noktası yapan istenç kavramını çözümleme ve Schopenhauer'ın dilinden anlama noktasında yararlı olacaktır.

"Bilgi, bilen öznenin deneyime yüklediği apriori formlarla koşullandırılmıştır" cümlesiyle de özetlenebilecek olan, Kant'ın

"Kopernik Devrimi"nin arkasındaki devasa birikimi Schopenhauer'a, kendi felsefesini oluşturmaya götürecek bir kapı açmıştır. Schopenhauer'a göre, insanın erişebileceği bilginin sınırları us tarafından çizildiği gibi dünya da bizim bir tasarımımızdı. Ancak Schopenhauer, Kant'tan ayrı olarak, *numene,* bilinmez olan kendinde şeye ulaşabileceğimizi iddia eder. Başka bir deyişle, kendinde şeyin yerine istenci koyar. İstenç tek, değişmez, tahribi imkânsız ve sonsuz olandır, her şeyin içinde vardır. Bir reel şeyin istenciyle birlikte yok edilmesi tüm dünyanın da yok oluşu demektir. Bununla birlikte, insan deneyimi dünyadaki tüm varlıkların bağlı olduğu şeye, istence ulaşmada veri sağlar. İnsanın her edimi, bitki ve hayvan dünyasındaki olaylar, inorganik cisimlerdeki değişimler, istencin birer nesnelleşmiş halidir. Aynı istencin nesnelleşmiş halleri olmalarına rağmen doğadaki tüm fenomenler ve şeyler farklı "asli güçleri" ifade ederler. Bu farklı asli güçler farklı nedensellik biçimlerini [neden, uyarım (stimulus), güdülenim] karşılar.

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'da Schopenhauer *Platonik idea* kavramını ortaya atar. Bu kavram da, istencin farklı nesnelleşme hallerinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Platonik idea, asli güçte bulunan ve bilen öznenin zekâsıyla kavrayacağı bir öğedir. Fakat Schopenhauer bu kavramın salt usa hitap eden yanını değil aynı zamanda dinamik, yaratıcı yönünü de vurgulayarak Platon'un tanımladığı idea kavramından uzaklaşır. O'na göre, istencin insanda nesnelleşmesi evrensel istencin yaratıcı niteliği sayesindedir. Bütün insanlığın ulaşmaya çalıştığı bir insanlık ideasının olmadığını ifade edişiyle de Platon'dan farklı bir yaklaşımı savunur, çünkü bu türde bir olgu ancak bitki ve hayvan dünyası için geçerlidir.

İstencin insanoğlunda ideal anlamda nesnelleşmesi sadece, kişinin hem kendi iç doğasını hem de evrensel istencin temel karakteristiğini anlaması ile mümkündü. Kendisini evrensel is-

tencin karşısına koyarken bireyin istencinin bu bilgiyi -hem kendi iç doğası hem de evrensel istencin temel karakteristiği hakkındaki bilgiyi- kullanacağına dair inancı, Schopenhauer'ın felsefesini ilginç kılan iddialardan biridir. İstencin zincirlerinden insanı kurtaracak iki çeşit deneyim vardır ona göre: Yaratmak, büyük sanatları anlayabilmek ve başkalarının acısına merhamet etmek. Kişinin istenci karşısına entellektüel kavrayışıyla geçebilme yeteneğine sahip olduğunu düşünmesi, Spinoza gibi Schopenhauer'ın da tüm özgürlüğün düşüncemizde var olduğu görüşünü taşıdığının bir göstergesidir. Kant gibi Schopenhauer da özgürlüğün aşkın ya da yeter-sebep prensibinden bağımsız olduğunu kabul eder. Özgürlük ve felsefi bilgi birikimi arasında bir paralellik kurar.

Bilindiği gibi istenç özgürlüğü üzerine tartışmalarda taraflar kabaca determinizm savunucuları ve karşıtları olarak ikiye ayrılır. Schopenhauer için ikincisini savunmak, eylemleri mutlak şansın iktidarı altına koymak olurdu. Böyle bir durum, ahlaki sorumluluğun sorgulanamaması anlamına gelirdi. Fakat okuyacağınız makaleden de açıkça anlaşılacağı üzere Schopenhauer'ın yapmak istediği, özgürlüğü determinizmle bağdaştırmak, daha ötesi özgürlüğü insan karakterine atfetmektir.

Schopenhauer'ın şimdi konu dışında kalan bire bir yaşamında olduğu gibi teorisinde de bazı açmazlar ve çelişkilere rastlamak pekâlâ mümkün. Karakterin değişmezliği ve doğuştanlığı hakkında edinilecek bilginin ampirik verilerden değil insanın ben'inden çıkarılması gerektiğini öne sürüp iddiasını savunmak için verdiği örnekleri aziz ya da katillerden seçen, erdem ve dehanın kimseye öğretilemeyeceğini savunup kendisini insanlığın öğretmeni ilan eden aynı kişidir. Yine de, taşıdığı bütün çelişkilere rağmen Schopenhauer'ı, felsefe tarihi kitaplarında, öne sürdüğü ayrıksı savlar yüzünden Alman idealistleri arasında hep ayrı bir yere oturtulan bu özgün felsefe adamını

ve elbette Nietzsche'nin öncelini okumak herkese keyif verecektir kanısındayım.

Ne yazık ki, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Özdeyişler* ve *Aşkın Metafiziği* gibi, filozofun temel kitaplarından alınmış parçaların çevirileri dışında Schopenhauer'ı Türkiye'deki okura tanıtacak çalışmalara rastlanmamaktadır. Umarım bu çeviri, taşıdığı Schopenhauer felsefesine bir giriş olma niteliğiyle onun hem özgür istenç problemini ele alışının açımlanmasına hem de düşüncesinin temel taşlarının gün ışığına çıkmasına yardımcı olacaktır.

Bu çevirinin gerçekleşmesinde yayımlanma aşamasına kadar verdiği tüm desteklerden ötürü Ortadoğu Teknik Üniversitesi araştırma görevlilerinden sayın Erdoğan Yıldırım'a teşekkür ederim.

M. S.
17. 06. 1998

ÇEVİRİYE DAİR BİRKAÇ NOT

Oldukça arı bir dile sahip olmasına rağmen bu makalede okuyucunun kafasını karıştırabilecek birbirleriyle ilintili bazı kavramları açığa kavuşturmak istiyorum. İrade anlamına da gelen istenç *(der Wille)* kavramının tanımını burada tekrarlamaya gerek duymuyorum, çünkü kitapta buna yeterince değiniliyor. Fakat çeviriyi yaparken neden istenç kelimesini seçtiğimi belirtme ihtiyacı duyuyorum. Öncelikle bu kelime, irade teriminin Türk Dil Kurumunca özleştirilmiş halidir ve felsefe terimleri sözlüklerinde yer edinmiştir. Ayrıca, birçok değerli çevirmen tarafından da aynı şekilde kabul görmüş, Schopenhauer dendiğinde akla ilk gelen, anahtar sözcük olarak belleklere yerleşmiştir. Aynı sözcükten türeyen ve makalede sık sık geçen istemli, isteme ya da arzu, istenç edimleri gibi kelimeler sırasıyla *willkürklich, das Wollen, die Willensakten* kelimelerinin yerine tutarlı bir şekilde konmuştur. Karşılaşılabilecek bu türde diğer karışıklıkları engellemek üzere birçok terimin orijinali köşeli parantez içine alınmıştır.

Kaynaklara gelince, eserde geçen kaynakların Türkçe çevirileri mümkün olduğunca bulunup belirtilmiştir. Dipnotlarda bulunan çeviri eserler okurun kaynaklara ulaşmasında sağlayacağı yarar açısından ele alınmıştır, ama metinde geçen çeviriler dipnotlardaki çevirmenlere değil kendime aittir. Benim ve Schopenhauer'ın dipnotlarının birbirine karışmasını önlemek ve yazarın orijinal dipnot numaralamasını korumak amacıyla çevirenin dipnotları sembollerle, yazarın dipnotları ise sayılarla sayfa sonlarında gösterilmiştir. Ayrıca Schopenhauer'ın, tüm makale boyunca alıntıladıklarını orijinal haliyle de belirtme prensibine sadık kalınmış, alıntılar orijinal dilinde dipnotlara iliştirilmiştir.

İSTENCİN ÖZGÜRLÜĞÜ ÜZERİNE

Norveç Krallık Bilimler Derneği tarafından sorulan soru şudur:

"Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscienta demonstrari potest?"

"İnsan istencinin özgürlüğü öz bilinç yoluyla kanıtlanabilir mi?"

1.
KAVRAM TANIMLAMALARI

Aslında Orta Çağ ve yakın zamanların tüm felsefesinin temel bir problemiyle iç içe geçen böylesine önemli, ciddi ve zor bir soru şüphesiz epey titiz olmayı, soruda varolan ana kavramları çözümlemeyi gerektirir.

1. *Özgürlük ne demektir?*

Dikkatle incelendiğinde özgürlük, *olumsuz* bir kavram olarak çıkar karşımıza. Biz, özgürlük deyince sadece bütün engel ve baskıların yokluğunu düşünürüz; bu ise diğer taraftan gücün varlığına işaret etmesiyle olumlu bir şey olmak zorundadır. Kavram, engellerin olanaklı niteliklerini karşılayan birbirinden çok farklı üç alt türe ayrılır: fiziksel, entelektüel ve ahlaki özgürlük.

a) *Fiziksel özgürlük* her tür *maddi* engelin yokluğudur. Bu yüzden "açık gökyüzü*, serbest görüş sahası, temiz hava, açık alan, boş meydan, serbest ısı (kimyasal bağı olmayan), serbest elektrik yükü, dağlar veya su bentleriyle durdurulmayan suyun serbest akışı vb." deriz. Sadece "boş oda, bedava yemek, özgür basın, posta ücretsiz mektup" bile bu tür şeylerden yararlanılmasına engel oluşturmaya alışkın can sıkıcı koşulların yokluğunu anlatır. Ancak bizim tasavvurumuzdaki özgürlük kavramı en çok, eylemleri *istençlerinden* doğmuş, yani istemli olan ve bundan dolayı hiçbir engel bunu imkânsızlaştıramadığı zaman *özgür* diye tanımlanabilecek canlı varlıkların bir niteliğidir. Bu engeller çok çeşitli türde ortaya çıkabildiği ve onlardan dolayı engellenen daima *istenç* olduğu için kolaylık olsun diye kavram tercihen olumlu anlamda kavranır ve bununla, salt kendi istenciyle hareket eden ya da sadece kendi istenci doğrultusunda davranan her şey kastedilir; kavramın böyle ters çevrilmesi özde hiçbir şeyi değiştirmez. Bu yüzden, özgürlük kavramının bu tür *fiziksel* anlamı çerçevesinde hayvan ve insanlar, eylemlerinin -ne zincir, ne zindan ne de işkenceyle kötürümleştirme- hiçbir *fiziki* ya da *maddi* engelle karşılaşmaması, tam tersine koşulların *istençlerine* göre işlemesi halinde *özgür* diye tanımlanabilirler.

---

* *Açık, temiz, boş, bedava* sıfatları Almanca'ya *frei* (özgür) kelimesiyle tercüme edilir.

Özgürlük kavramı özellikle canlı varlıkların yüklemi olarak ele alındığında en temel, doğrudan ve en sık rastlanan tanımını *fiziksel anlamında* bulur. Bundan dolayı kavram, bu anlamı çerçevesinde hiçbir kuşku ya da tartışmaya tabi olmayıp tersine kendi gerçekliğini deney yoluyla daima kanıtlayabilecektir. Çünkü canlı bir varlık -neyin onun istencini etkileyebileceği hesaba katılmadığı zaman- salt kendi *istenciyle* hareket ettiği an özgürdür. Çünkü özgürlük kavramı sadece *yapabilme yeteneğiyle,* yani eylemlerinin dediğim gibi *fiziksel* engellerden yoksun olmasıyla temelde, doğrudan ve bu sebepten popüler anlamda ilişkilidir. Bu yüzden "kuş havada, vahşi yaratık ormanda özgürdür; insan doğası bağımsızdır, sadece özgür olan mutludur" denir. Bir halk da bağımsız diye tanımlandığında halkın sadece kanunla yönetildiği fakat bu kanunları kendisinin koyduğu anlaşılır; ancak öyle ise halk her konuda sadece kendi istencine itaat eder: O halde politik özgürlük fiziksel özgürlüğe dahil edilmelidir.

Fiziksel özgürlükten yola çıkıp diğer iki türü aynıymış gibi kabul ettiğimiz anda, biz artık kavramın popüler değil, bilindiği gibi birçok zorluklara yol açan felsefi anlamıyla ilgilenmeye başlarız. Kavramın felsefi anlamı birbirinden tamamen farklı iki türe ayrılır: entelektüel ve ahlaki özgürlük.

b) Aristo'da karşılığını "istemli ve istemsiz düşünme gücünde"[1] bulan *entelektüel özgürlük,* burada sadece, kavramın sınıflandırılmasında bütünlüğün sağlanması amacıyla dikkate alınıyor. Bu yüzden Aristo'nun tartışmasını, orada kullanılacak kavramları kısaca değerlendirilebilmek için önceki bölümlerde açıklamak üzere bu yazının sonuna dek ertelemeyi uygun görüyorum. Fakat bu tartışma fiziksel özgürlükle çok yakından ilişkili olduğundan sınıflandırmada onu izlemelidir.

Aristo, *Ethica ad Eudemia* (Eudemos Ahlakı), 2. kitap, 7. bölüm, 1223a, s. 23.

c) Böylece, doğrudan doğruya aslında *liberum arbitrium* (özgür istenç kararı) demek olan ve Krallık Bilimler Derneği'nin sorusunda bahsettiği üçüncü türe, *ahlaki özgürlüğe* dönüyorum.

Bu kavram, kendi yeterince çok geç oluşumunu kavranabilir kılacak şekilde fiziksel özgürlüğe bağlanır. Yukarıda belirtildiği gibi fiziksel özgürlük, yokluğu halinde kendisinin varolduğu maddi engellerle ilişkilidir. Fakat bazı durumlarda bir kişinin maddi engeller tarafından alıkonmamasına rağmen, sadece yokluğu halinde istencini ifade edeceği güdüler -tehdit, vaat, tehlikeler vb.- tarafından belli bir şekilde davranmaya yönlendirilebileceği gözlenmektedir. Sonuç olarak, böyle bir insanın hâlâ *özgür* olup olmayacağı ya da aslında, güçlü bir karşı güdünün istence uygun davranışı fiziksel bir engel gibi imkânsız kılıp kılamayacağı sorusu soruldu. Cevap, sağlıklı akıl yürütenlere zor gelmeyecektir: Elbette bir güdü asla fiziksel engel kadar etkili olamaz. Zaten fiziksel engel insanın bedensel gücünü kayıtsız şartsız aşacaktır, buna karşın bir güdü tek başına karşı konulamaz değildir ve mutlak bir iktidara sahip olamaz. Tam tersine güdü, *daha güçlü bir karşı güdü* tarafından, şayet öyle bir güdü varsa ve o kişi için belirleyiciyse mümkün mertebe alt edilebilecektir, çünkü biz de tüm güdülerin genellikle en güçlüsünün -yaşamı koruma güdüsünün- başka güdüler tarafından alt edilebildiğine sıklıkla şahit oluruz: intiharda ya da kişinin hayatını başkaları için ya da fikirleri ya da bazı idealleri uğruna feda etmesinde olduğu gibi, ya da tam tersine, titizlikle hazırlanmış işkence sehpalarının bütün derecelerine arasıra sadece, uğruna hayatın feda edilebileceği düşünceler sayesinde galip gelinmiş olması gibi. Her ne kadar buradan, güdülerin salt nesnel ve mutlak bir zorunluluk taşımadığı ortaya çıkarsa da yine güdülere söz konusu kişiye göre öznel ve göreli bir zorunluluk atfedilebilir. Ancak bu sonucu değiştirmez. Bu yüzden

geriye "istencin kendisi özgür müdür?" sorusu kalır. -Şimdiye kadar sadece *yapabilme yeteneği* bakımından düşündüğümüz özgürlük kavramı, böylece burada *istemeyle* ilişkili hale gelir ve istemin kendi başına *özgür* olup olmadığı problemi ortaya çıkar. Ancak daha yakından gözlemlendiğinde temel, salt görgül ve bu yüzden popüler olan özgürlük kavramının istemeyle ilişki kurmaktan aciz olduğu görülür. Çünkü buna göre *"özgür", "kendi istencine uygun"* demektir. İstemenin kendi başına özgür olup olmadığını sormak aslında istemenin kendi kendine uygun olup olmadığını sormaktır; gerçi sorulan, onun kendisinden ne anladığıdır fakat bu da hiçbir şey anlatmaz. Ampirik bir kavram olan özgürlüğe göre bu, *"eğer istediğimi yapabilirsem özgürüm"* demektir. Buradaki "istediğimi" tabirinde özgürlük artık inkârı kabul edilemeyecek şekilde belirgindir. Biz artık istemenin kendi başına özgür olup olmadığını sorguladığımız için soru, buna uygun olarak şöyle sorulmalıdır: "İstediğini *arzu edebilir misin?!*"; cevap, sanki isteğin arkasında yatan daha başka bir isteğe bağlıymış gibi. Bu soru sakince olumlandığındaysa akla ikinci soru gelir: "Arzulamak istediğini arzulayabilir misin?" ve böylece sorular, içinde *bir* istemenin daima daha öncekine ya da daha derinde yatana tabi olduğu o "daha yüksektekine" itilirdi ve bu yolla nihayet hiçbir şeye tabi olmadığını düşündüğümüz ve öyle varsaymak zorunda olduğumuz bir istemeye boşu boşuna ulaşmaya çabalanılırdı. Ancak böyle bir durumu varsaymak durumunda olsaydık, ilki herhangi bir sonuncu yerine koymak yoluyla soru en basit olana geri götürülebilirdi: "İsteyebilir misin?". Fakat bilinmesi istenen şey, sorunun yalın bir şekilde olumlanmasının istemenin özgürlüğüne dair bir belirleyiciliği olup olmadığıydı. Ama bu durumda sorun çözümlenmeden kalır. Başka bir deyişle, özgürlük kavramı, eylemden çıkarılan, temel, ampirik anlamı çerçevesinde istenç kavramıyla kurduğu doğrudan bağlantıyı sona erdirmekte

direnmiştir. Özgürlük kavramını buna rağmen istençler üzerine uygulayabilmek için kavramı soyut olarak yorumlayıp değiştirmek zorunluydu. Bu, özgürlük kavramına genelde bütün zorunlulukların yokluğu anlamı yüklendiğinde gerçekleşti. Kavram aynı zamanda hemen başlangıçta belirtmiş olduğum *olumsuz* karakteri de taşımaktadır. Demek ki ilk önce, *olumsuz* anlamı veren *olumlu* kavram olarak *zorunluluğu* tartışmak gereklidir.

Öyleyse soruyoruz: "*Zorunlu* ne demektir?" Alışılmış açıklama: "Zorunlu, karşıtı imkânsız olan, başka türlü olamayandır". Bu yalnızca kelimelere dayanan bir açıklamadır, kavramın bizim kavrayışımızı artırmayan bir yeniden yazımıdır. Fakat ben gerçek açıklama diye şunu öne sürüyorum: "*Zorunlu olan* kökü her doğru tanımlama gibi ters çevrilmeye izin verebilecek *yeter sebep önermesinden çıkandır*". Yeter sebep önermesinin mantıksal, matematiksel ya da fiziksel bağlamda tanımlanmış oluşuna göre *zorunluluk* mantıksal (öncüller verildiği zaman sonuçta olduğu gibi), matematiksel (örneğin, açılar eşit olduğu zaman üçgenin kenarlarının da eşit olması) ya da fiziksel, reel (neden varolduğu zaman etkinin başlaması gibi) olur; ancak sebep belli olduğu zaman zorunluluk daima aynı kesinlikte sonuca atfedilir. Sadece bir şeyi belli bir sebebin sonucu olarak kavradığımız ölçüde onu zorunlu sayarız ve tersine çevirirsek, bir şeyi yeter sebep önermesinin sonucu olarak tanıdığımız an onun zorunlu olduğunu görürüz; bütün sebepler zorlayıcıdır. Bu nesnel açıklama öyle uygun ve kapsayıcıdır ki zorunluluk ve sonuç kavramları yer değiştirebilecek, yani her yerde biri diğerinin yerine geçebilecektir*. Buna göre zorunluluğun yokluğu belirli bir yeter sebep kökünün yokluğuyla aynıdır. Halbuki *zorunlu olanın* karşıtı *rastlantısal olan* diye düşünülür ve bu da burada belirtilen düşünceyle çatışmaz. Yani, her rastlantısal

* Zorunluluk kavramı üzerine bir tartışma *Yeter-sebep Önermesi Üzerine* adlı makalemde bulunabilir. *Sämtliche Werke,* Band 3: *Kleinere Schriften, Über den Satz vom Grunde,* Cotta-Insel Verlag, 1978, s. 181-183.

olan sadece göreli olarak zorunlunun karşıtıdır. Çünkü, gerçek yaşamda mutlak rastlantısal olanla karşılaşmak her zaman onun nedeniyle bağıntılı olarak *zorunludur*. Buna karşılık, neden aynı zaman ve mekânda rastlaşan bütün diğer şeylerle bağıntılı olarak *rastlantısaldır*. İmdi, zorunluluğun belirtisi olduğu için özgür olan açıkçası hiçbir nedene bağlı olmamak, *mutlak rastlantısal olan* diye tanımlanmak zorundaydı: Bu bende sağlam bir tasarımı bulunmayan, bununla beraber garip bir şekilde *özgürlüğün* tasavvuruyla çakışan, çözülmesi en güç kavramdır. Anlaşıldığı gibi, hiçbir şekilde zorunlu olmayan, yani hiçbir nedene bağlı olmayan *özgür* kalır. Bu kavram insan istençlerine uygulansaydı, bireysel bir istencin dışavurumlarında [istenç edimleri *(Willensakte)*] hiçbir şekilde nedenler ya da yeter-sebepler tarafından belirlenemeyeceği anlamına gelirdi. Ayrıca, yeter-sebep önermesinin sonucu her zaman *zorunlu* olduğundan edimleri özgür değil, ancak zorunlu olurdu. Özgürlüğün, kişinin kendi başına bir dizi değişikliğe başlayabilmesi anlamına geldiği *Kant*'ın tanımı da buna dayanmaktadır. Çünkü *"kendi başına"*, gerçek anlamına döndürülürse, "önceden varolmayan bir nedene sahip olan" demektir; bu da "zorunluluğu olmayan" anlamına gelmektedir. Her ne kadar bu tanım özgürlüğün tanımına olumlu bir görünüş veriyor gibiyse de daha dikkatli bir gözlemde olumsuz doğası tekrar ortaya çıkar. O halde, özgür bir istenç nedenler tarafından belirlenmezdi ve başkasını belirleyen her şey bir neden (gerçek varlıklarda gerçek neden) ya da kaynak olmak zorunda olduğundan hiçbir şey tarafından belirlenmezdi. İstencin ayrı ayrı her dışavurumu, yani istenç edimleri, açıkçası önsel koşullar tarafından yaratılmadan ve bundan dolayı kurala tabi olan hiçbir şey tarafından belirlenmeden istencin aslen kendisinden gelirdi. Nedenin sonucu her anlamda bütün bilgi yetimizin başlıca biçimi olduğundan özgürlük kavramının anlamlı bir tasavvurunu yaratamayız. Yine de bu kavram teknik terminolojiden yoksun değildir: *liberum ar-*

bitrium indifferantiae, bağımsız, hiçbir yönden etkilenmemiş istenç özgürlüğü, anlamına gelir. Zaten kavram istenç özgürlüğü diye anılanlar arasında anlamı tespit edilmiş, sağlam ve kesinlik taşıyan tek kavramdır; kimse arkasında tereddüt halinde bir yarım kalmışlığın saklandığı, zemini kaygan ve bulanık açıklamalara düşmeden bu terimden kaçamaz. Her nedenin sonucu zorunludur ve her zorunluluk bir nedenin sonucudur. Böyle bir *"liberi arbitrii indifferantiae"*nin kabulü, kavramı tek başına karakterize eden ve onun kendine has belirtisi olan bir sonuca vardırır. Bu sonuç, baştan sona belirlenmiş ve tamamen bireysel dış koşullar altında, bu türde bir yeteneği olan bireyin iki taban tabana zıt davranışının aynı anda mümkün olması durumudur.

2) *Öz bilinç ne demektir?*

Cevap: "Öz bilinç, *öteki şeylerin* bilincine varmanın tersine 'ben'in *kendi özünün* bilincine varmasıdır". Öteki şeylerin bilincine varmak bilgi yeteneğini karşılar. Gerçi bu yetenek, daha içinde başka şeyler ortaya çıkmadan önce şeylerin çeşit ve tarzlarının kesin biçimlerini içermektedir. Aslında bu biçimler, şeylerin varoluş olanağının yani bizim için nesneye dönüşebilmesinin koşullarını oluşturur: Bunlar bilindiği gibi zaman, mekân ve nedenselliktir. Her ne kadar bu biçimleri bizzat kendimizde bulsak da bunun nedeni *öteki şeylerin* bilincine yalnız böyle varabilecek olmamızdır; bununla kastedilen, bizzat içimizde bulunsalar da bu biçimlere, *öz bilince* ait değil de daha çok nesnel bilgiyi mümkün kılacak şekilde, *öteki şeylerin bilincine* aitmiş gözüyle bakmak zorunda olduğumuzdur.

Ayrıca soruda kullanılmış olan "*conscienta*[1]" kelimesinin içine düştüğü anlam belirsizliğinin beni yanlış yönlendirmesi-

1 Bilinç ve vicdan (yerine getirilmiş adalet ve neden olunmuş haksızlıklar hakkındaki bilinç)

ne izin vermeyeceğim: vicdan ya da pratik us *(praktischen Vernunft)* adı altında, Kant tarafından ileri sürülen pratik usun kategorik buyruklarıyla bilinen ahlaki itkileri öz bilince yüklemeyeceğim. Bu kısmen, bu itkilerin sadece deneyim ve tepki, yani diğer şeylerin bilincinin ürünü olarak ortaya çıkmalarından; kısmen de itkiler arasında insan doğasına asli ve bizzat ait olanla ahlaki ve dini eğitimin eklediği arasındaki sınır henüz keskin ve tartışmasız bir şekilde çizilmediğinden kaynaklanır. Şu da var ki, bilinci öz bilince dahil ederek sorunun ahlaki düzeye çekildiğini ve *Kant'ın apriori* ahlak kurallarından çıkan ahlaki kanıtının ya da daha çok özgürlük koyutunun *(postulat)* "sen zorunlu olduğun için yapabilirsin" tasımı sayesinde tekrarlandığını görmek elbette Krallık Akademisi'nin amacı olamaz. Söylenenden, genel olarak tüm bilincimizin en büyük kısmının *öz bilinç* değil, tam tersine öteki şeylerin bilinci ya da bilgi yeteneği olduğu açıklık kazanıyor. İkincisi bütün gücüyle dışarıya yönelmiştir ve gerçek dış dünyanın -aslında daha derin bir sorgulama noktasından değerlendirildiğinde koşulu- sahnesidir. Öncelikle dış dünyayı açıkça kavrar, sonra böylece elde edilen - adeta bir geviş getirmeye tabi tutularak- üzerinden hemen kavramlara geçilir. Kelimeler yardımıyla yaratılmış kavramların sonsuz bileşimleri *düşüncemizi* oluşturur. Demek ki öncelikle tüm bilincimizin en büyük bölümünü çıkardıktan sonra elimizde kalan *öz bilinç* olurdu. Daha şimdiden ikincisinin içeriğinin çok zengin olamayacağının farkına varıyoruz. Bu yüzden şuna güvenebiliriz: İstenç özgürlüğüne kanıt olarak aranan bilgiler gerçekten öz bilinçte bulunmak zorunda olsalardı, o bilgiler gözümüzden kaçmazdı. Bununla beraber öz bilinç aracısız işlediği için gerçek anlamdan çok metaforik anlamda kavranması gereken, öz bilince ait bir *iç duyu** düzenlenmiştir. O duyu ne olursa olsun, diğer sorumuz şöyle: "Öyleyse öz

* Bu, Cicero'da *Academicae Quaestiones* (A ademialı'ların Sorunları) 4, 7'de *tactus interior* adıyla, daha açık bir ifadeyle Augustine'de [*De Libero Arbitrio* - (Özgür Seçme İstenci Üzerine) - 2, 3 sqq], sonra Descartes'da

bilinç neyi içermektedir?". Ya da: "Bir insan kendi özünün bilincine araçsız nasıl varabilir?". Cevap: "Tümüyle bir *isteyen* olarak varır". Herkes eninde sonunda kendi öz bilincini gözleyerek nesnesinin daima kendi istekleri olduğunun farkına varacaktır. Şüphesiz bununla sadece, önceden düşünülmüş hemen eyleme geçirilecek istenç edimlerine dair biçimsel kararlarla birlikte, onlardan çıkan eylemler anlaşılmamalıdır. Miktar ve tarzda çeşitli değişimlere uğrasa da bir şekilde özü ayırt edebilen kimse hiçbir şeyi yapmakta tereddüt etmeyecek, arzulayacak, çabalayacak, dileyecek, isteyecek, özleyecek, umut edecek, sevecek, sevinecek, sevinç çığlıkları atacak vb. ve hiçbir şeyi istememekte, arzu etmemekte, her şeyden tiksinmekte, kaçmakta, korkmakta, nefret etmekte, her şeye gücenmekte, üzülmekte, acı çekmekte de tıpkı diğerlerinde olduğu gibi tereddüt etmeyecektir. Kısacası, tüm duygu ve tutkuları istencin dışavurumları arasında saymakta tereddüt etmeyecektir; çünkü bu duygu ve tutkular daha az ya da çok, zayıf ya da güçlü, kişinin saklı ya da serbest kalmış, özgür ya da tutsak kendi istencinin kimi zaman şiddetli ve fırtınalı, kimi zaman durgun ve sessiz hareketleridir. Bunlar istenilene ulaşma ya da onu kaçırma, nefret edilene katlanma ya da ona üstün gelmeyle çeşitli yönlerden ilişkilidir. Sonuç olarak, onlar aynı istencin karar ve edimlerde aktif rol oynayan belirli duygulanımlarıdır[1]. Hatta haz ve acı adı altındaki duygular da bunlar arasındadır. Gerçi bunlar

(*Principia Philosophiae - Felsefenin İlkeleri*, çeviren: Mesut Akın, Say Yayınları, 2. basım, 1989, s. 83) ve tamamen geliştirilmiş olarak Locke'da bulunur.

1 Bunu birçok modern düşünür kendi sözüm ona "duygu yeteneğiyle" görmezken kilise babası Augustinus'un tümüyle tanımış olması dikkat çekicidir. *Tanrı Devleti Üzerine*'de (*De Civitate Dei*, kitap 14,bölüm 6) ve daha önceki kitabında arzu, korku, sevinç ve üzüntü *(cupiditas, timor, laetitia, tristitia)* adlarıyla dört kategori altında topladığı ruhun duygulanımları (*affectionibus animi*) üzerine şöyle der: "İstenç işte hepsinin içindedir. Hiçbiri istenç edimlerinden başka bir şey değildir; arzu ve sevinç istediğimiz şeylere rıza gösterme istencinden başka nedir? Korku ve üzün-

daha büyük çeşitlilikte derece ve türde de olsa daima arzu ya da nefret duygulanımlarına, yani hoşnut ya da hoşnutsuz, engellenmiş ya da özgür bırakılmış bir halde kendisinin bilincine varan istençlere geri götürülebilirler. Aslında buna, haz ya da acı veren ve bu iki uç arasında uzanan diğer bütün bedensel duygulanımlar eklenmelidir, çünkü bütün bu duygulanımların niteliği onların doğrudan doğruya öz bilince, istence uygun ya da istence karşıt bir halde girip girmediğinden ibarettir. Daha kesin konuşursak, insan kendi vücudunun bilincine bile, istencin salt dışarıda aktif olan organı ve duyarlığın haz ya da acı veren duygulanımlarının mekânı olarak varır. Fakat bu duygulanımlar az önce söylendiği gibi ya istence uygun ya da istenci alıkoyan, istencin tamamen doğrudan duygulanımlarına geri döner. Bu yüzden haz ve acının bu yalın duygularını hesaba ister katalım ister katmayalım, her seferinde -isteklilik ya da isteksizlik arasında sürekli gelgitleriyle öz bilincin tek nesnesini ya da başka bir deyişle iç duyunun nesnesini oluşturan- istencin bütün hareketleri ile dış dünyada algılanan ve bilinen arasında evrensel ve genelde tanınmış bir ilişki buluruz. Diğer taraftan, söylendiği gibi dış dünyada algılanan ve bilinen, aracısız öz bilincin alanına giremez. *Öz bilincin öteki şeylerin bilincine* temas ettiği dış dünyaya ayak bastığımız an öz bilincin sınırına varırız. Ancak dünyada kavranan nesneler, istencin her hareketinin ve eyleminin unsuru ve nedenidir. Bu bir kanıtı amaçlarına uygun olacak şekilde punduna getirmek *(petitio principii)* anlamında öne sürülmeyecektir, çünkü istememizin daima dıştaki şeyleri nesnesi yaptığını, onlara yöneldiğini ve en azından onlar tarafından güdülendiğini kimse inkâr edemez; aksi takdirde elinde kalan dış dünya tarafından tamamen kuşa-

tü istemediğimize rıza göstermeme istencinden başka nedir?" (Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates in corum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?).

tılmış ve öz bilincin kara boşluğuna hapsedilmiş istençleri olurdu. Şimdilik hâlâ sorunlu olan tek nokta, sayesinde dış dünyada yer alan şeylerin istenç edimlerini belirlediği zorunluluktur.

O halde öz bilinç yoğunlulukla ve hatta aslında yalnız *istençle* ilişkilidir. Ama öz bilincin bu yalın içeriği, o istencin *özgürlüğü* üzerine kelimenin yukarıda belirtilen ayrık ve kesin anlamında çıkarsama yapacak bir bilgi sağlıyor mu? Şimdi gerçi buraya kadar dolaylı da olsa artık fark edilir şekilde yaklaşmış olarak bu sorunun cevabının üstüne gideceğiz.

2.
ÖZ BİLİNÇ KARŞISINDA İSTENÇ

Eğer bir insan *istiyorsa,* demek ki o bir şeyi istiyordur; istenç edimi her zaman bir nesneye yönelmiştir ve kişi sadece böyle bir şeyle ilişkisine bağlı olarak düşünülebilir. O halde "bir şeyi istemek" ne demektir? Şu demektir: Öncelikle öz bilincin nesnesi olan istenç edimi, öteki şeylerin bilincine ait olan bir şeyin sonucu olarak varolur; bilgi yeteneğinin bir nesnesidir. Bu bağlamda nesne *güdü* adını alır ve aynı zamanda istenç ediminin içeriğini oluşturur. İstenç edimi bu nesneye yöneliktir, bir başka deyişle nesneyi herhangi bir değişikliğe uğratmayı amaçlar ve ona tepki verir; istenç ediminin tüm varlığı bu *tepkiden* oluşur. Daha buradan istenç ediminin böyle bir nesnenin yokluğunda meydana gelemeyeceği ortadadır; o zaman hem nedenini hem de içeriğini kaybetmiş olurdu. Bu nesne, bilgi yeteneği için var olduğu zaman istenç ediminin de meydana gelmek *zorunda* olduğu ya da aksine meydana gelmeyeceği veya hiçbir şeyin oluşmayacağı ya da bambaşka bir şeyin, hatta tam tersinin oluşup oluşmayacağı başlı başına şüphelidir. Başka bir

deyişle, bu tepki oluşamaz veya tamamen aynı koşullarda başka ya da tam tersi bir sonuç veremez miydi? Bu kısaca şu demektir: İstenç edimi güdü yoluyla bir zorunluluk sonucu mu oluşuyor ya da daha çok, istenç, bilince girme özgürlüğünü istemeye mi yoksa istememeye mi veriyor? Bundan dolayı özgürlük kavramı yukarıda zorunluluğun salt yadsınması olarak soyut anlamında açıklanıp bu bağlamda sadece işlevselliği ispat edilerek gösterildi ve problemimiz bu gözle tespit edildi. Ama problemi çözmek için gereken bilgiyi aracısız *öz bilinçte* aramak zorundayız ve erişilen son bilgiye kadar her şeyi dikkatle sınayacağız. Ancak *Cartesius* (Descartes) gibi kemikleri kırarak özetleyici bir karara varmamalıyız. Descartes arkası olmayan bir iddia öne sürmüştü: "Başka hiçbir şeyi bu kadar açık ve kapsamlı bir şekilde kavrayamayacak kesinlikte özgürlüğümüzün ve kayıtsızlığımızın bilincindeyiz*". Bu iddianın geçerliliği *Leibniz* tarafından eleştirildi**. Fakat bu noktada Leibniz'in kendisi bile yalnızca rüzgarda savrulan bir samandı. En onulmaz çelişkilerle dolu ifadelerde bulunduktan sonra istencin güdüler yoluyla meyyal kılınsa da zorunlu kılınamayacağı sonucuna varmıştı. Der ki: "Bütün eylemler belirimlidir ve asla birbirine kayıtsız değildir; her zaman bizi zorunlu kılmasa dahi, başka türlü değil de daha çok öyle davranmaya meyyal kılan bir neden mevcuttur[1]". Bu, benim yukarıda belirtilen alternatifler arasında bir orta yolun elde edilemeyeceği ve güdülerin is-

* Descartes, René. *Felsefenin İlkeleri,* çeviren: Mesut Akın, Say Yayınları, 2. basım, 1989, s.83.
Libertatis autem et indifferantiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus.

** Leibniz, G.W. *Theodicee Denemeleri - İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma,* çeviren: Hüseyin Batu, M.E.Basımevi, 2.basım, 1986, cilt 1, no: 50, s. 67-69.

1 Schopenhauer "Özgürlük Üzerine" adlı makaleye gönderme yapıyor. Leibniz, G.W. "De Libertate", Opera, ed. Erdmann, s. 669.
Omnes actiones sunt determinatae et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius quam aliter fiat.

tenci, sadece belli bir derecede etkilediğinin, ancak belli ölçüde belirlediğinin ve istencin kendisini daha sonra güdülerin etkisinden bağımsız kılabileceğinin o malum ve makbul yarım ağızla söylenemeyeceğini fark etmeme neden olmuştur. Çünkü verilen bir güce neden atfetmişsek yani onun etkisini tanımışsak bu güç dirençle karşılaşır, gücün görevini tamamlaması için gerekli tek şey uygulanan direncin karşısındaki gücün oranının artırılmasıdır. On *duka altın* rüşvet kabul etmeyen ama bocalayan kişi yüz duka altına dayanamayacaktır, vb.

Sorumuzla birlikte yukarıda tespit ettiğimiz anlam bağlamında aracısız *öz bilince* dönüyoruz. Güdü belirdiğinde, yani anlağa *(Intellekt)* sunulduğunda istenç ediminin de ortaya çıkmasında *zorunluluk* kavramının uygulanabilir olup olmayacağının sorulduğu o soyut soru üzerine öz bilinç ne gibi bir bilgi veriyor? Ya da böyle bir durumda istenç ediminin oluşması olanağı ya da olanaksızlığı hakkında ne diyor? Eğer hem genelde nedensellik, özelde güdülenme hem de onların beraberlerinde getirebilecekleri herhangi bir zorunluluk üzerine öz bilinçten esaslı ve derinliği olan ifadeler bekleseydik kendimizi daha çok hayal kırıklığına uğramış bulurduk. Bütün insanların sahip olduğu öz bilinç bu olaylar üzerine bir şey söyleyemeyecek kadar basit ve sınırlı olduğu için bu böyledir. Söz konusu olan, bu kavramların dışarıya yönelmiş salt anlıktan *(reinen Verstand)* çıktığı ve hakkında her şeyden önce sadece düşünen usun *(reflektierende Vernunft)* forumunda konuşulabileceğidir. Buna karşılık doğal, basit ve aslında masum olan öz bilinç soruyu cevaplayabilmek bir yana soruyu anlayamaz bile. Herkesin gizlice kendi içinde dinlemekten hoşlandığı öz bilincin istenç edimleri hakkındaki tahlilleri diğer bütün yabancı ve gereksiz unsurlardan arındırılırsa ve yalın içeriğine döndürülürse şuna benzer bir şekilde ifade edilebilirler: "İsteyebilirim ve nasıl davranmak istersem bedenimin hareket edebilen uzuvları istediğimi başarı-

sızlığa uğramadan o an gerçekleştirecektir". Bu kısaca şu demektir: *"İstediğimi yapabilirim"*. Bu ifade nasıl çevrilirse çevrilsin ya da soru hangi biçimde sorulursa sorulsun aracısız öz bilincin tahlilinin devamı yoktur. Demek ki tahlili hep, *istençle uygunluk içindeki yapma yeteneğine* dairdir; bu, başlangıçta belirtmiş olduğum ampirik, temel ve popüler özgürlük kavramıdır ve buna göre *özgür "istence uygun"* demektir. Öz bilinç bu özgürlüğü kesinlikle onaylayacaktır. Ancak biz özgürlük üzerine soru sormuyoruz. Özbilinç -istemenin önceden tahmin edildiği durumda- *yapma* özgürlüğünü onaylar, ama sorulan *istemenin* özgürlüğüdür. Yani biz *istemenin* yalnız güdüyle olan ilişkisini araştırıyoruz: bunun üzerine "istediğimi yapabilirim" ifadesi hiçbir şey söylememektedir. Bizim yapmamızın, yani bedenimizin eylemlerinin aslında, öz bilinci ifade eden istencimize bağlı oluşu, istenç edimlerimizin, dış koşullardan bağımsız oluşundan farklıdır: Bu türde bir bağımsızlık istenç özgürlüğüne yol açardı. Ama konu, (bize öteki şeylerin bilinci adıyla verilmiş olan) dış dünyanın kararlarımızla kurduğu nedensel ilişkiyle ilgili olduğu için öz bilincin dışında kalır. Öz bilinç tamamen kendi alanı dışında kalanın, alanı içinde bulunanla ilişkisi hakkında bir hüküm veremez. Hiçbir idrak gücü, kendisine unsurlarının hiçbir şekilde verilemeyeceği bir ilişkiyi tasarlayamaz. Belli ki istenç eylemini birebir belirleyen arzunun *nesneleri, öz bilincin* sınırları dışında, öteki şeylerin bilincindedir; istenç edimi sadece öz bilincin içindedir ve sorulan da diğerlerinin öz bilinçle kurduğu nedensel ilişkidir. Aslında öz bilincin yaptığı tek iş, "istediğimi" ifadesinde söylenmek istenen bedenin organları üzerindeki mutlak gücüyle sadece istemektir. Öz bilinç için de olsa, öncelikle bu gücün yani *edimin* kullanımı nesneyi bir istemeye dönüştürür. Çünkü edim doğmak üzere olduğu müddetçe *dilek*, tamamlandığında ise *karar* adını alır; edimin karar olduğunu öz bilince her şeyden önce *edimin* ken-

disi kanıtlar; çünkü ikincisine kadar her şey değişebilir niteliktedir. Bu noktada her şeyden önce artık inkâr kabul etmeyen o suretin asıl kaynağındayız. Bu suret dolayısıyla felsefeye yabancı (felsefi açıdan ham olan) kişi birbirine zıt iki şeyi istemenin onun için nasıl olursa olsun her durumda mümkün olabileceğini düşünürken, bunları ifade ettiğini düşündüğü öz bilincine dayanır. Başka bir deyişle, dilemeyi istemekle karıştırır. O iki birbirine zıt şeyi *dileyebilir**, fakat bunlardan ancak birini *isteyebilecektir*. Hangisinin isteneceği öz bilince her şeyden önce *edimi* gösterir. Fakat öz bilinç -sayesinde birbirine zıt iki dilekten birinin değil de diğerinin istemeye ve edime dönüştüğü o yasa benzeri zorunluluğa dair hiçbir şeye sahip değildir; çünkü öz bilinç sonucu tamamen *aposteriori* öğrenir ve *apriori* bilir. Birbirine zıt dilekler güdüleriyle birlikte öz bilinç karşısında yer değiştirerek ve tekrarlanarak çoğalır ve azalırlar; öz bilinç her birine atfen isteme haline geldiğinde edime dönüşmesini söyler. Zira bu son ve tamamen *öznel* olasılık aslında iki dilek için de geçerlidir ve kesinlikle "istediğimi yapabilirim" anlamına gelir. Fakat, bu *öznel* olasılık tamamen varsayıma dayanır; yalnızca şu anlama gelir: "*Eğer* bunu istersem *yapabilirim*". İstemek için gerekli olan kararlılığı içermez; öz bilinç sadece istemeyi içerir, istemeyi belirleyen nedenleri değil; ikincisi öteki şeylerin bilincinde, yani idrak yeteneğindedir. Tam tersine karar veren *nesnel* olasılıktır ama bu öz bilince yabancıdır ve hem güdüye hem de nesne anlamında insana sahip olan nesnelerin dünyasına aittir. Bu yüzden her öznel olasılık, kıvılcım vermek için taşta bulunan, bununla beraber nesnel olasılığın sahibi olan çeliğe bağlı olanla aynı türdendir. Bu noktaya diğer bölümde başka bir bakış açısıyla geri döneceğim. O zaman istenci burada olduğu gibi içten değil fakat dıştan

* Bkz. *Parerga Paralipomena (Küçük Notlar, Ekler), Sämtliche Werke,* Cotta-Insel Verlag, 1979, cilt 5, no: 327, 1.

gözlemleyeceğiz ve istemenin *nesnel* olasılığını inceleyeceğiz; böylece iki farklı cepheden de aydınlatıldıktan sonra istenç tam anlamını kazanacak ve örneklerle açıklanacaktır.

O halde öz bilinçte bulunan "istediğimi yapabilirim" duygusu bize her zaman eşlik eder ama bu duygu sadece, içimizin karanlık derinliklerinde meydana gelseler bile istencimizin kararları ya da belirli edimlerinin, daima aynı zamanda algılanabilir dünyaya girebilecekleri anlamına gelir; bütün diğerleri gibi vücudumuz da algılanabilir dünyaya aittir. Öz bilinç, başka türlü dipsiz bir uçurumla ayrılacak olan iç dünya ve dış dünya arasında bir köprü kurar; bu köprü olmasaydı dış dünya yalın algıları bizden her anlamda bağımsız nesneler olarak kapsayacaktı ve iç dünyada işlevsiz ve yalnızca hissedilen istenç edimleri bulunacaktı. Eğer bir safdile çoğunlukla istencin iddia edilen özgürlüğü olarak görülen aracısız öz bilinci tanımlaması sorulsaydı, şöyle bir cevap alırdık: "Ne istiyorsam onu yapabilirim: Sola mı gitmek istiyorum, o zaman sola giderim; sağa mı gitmek istiyorum, o zaman sağa giderim. Bu sadece benim istencime bağlıdır; demek ki ben özgürüm". Bu ifade her şeyden önce tamamen gerçek ve doğrudur; kişinin artık karar verdiğini kabul eder ve sonuçta onun kendi özgürlüğüne dair daha başka hiçbir kanıt keşfedilemez. Fakat ifade istenç edimlerinin b*aşlangıcından* hiçbir şekilde bahsetmiyor, aksine bu edimin başlamasından sonra oluşan *sonuçtan* söz ediyor. Daha kesin konuşmak gerekirse bahsedilen, beden hareketi halinde başarıya ulaşmış olan edimin görünüşleridir. Ancak felsefeye yabancı yani felsefi açıdan ham olan bir insanın -ne yazık ki başka alanlarda çok yetkin olabilir- istenç özgürlüğünü doğrudan doğruya şüphe götürmeyen bir gerçeklik diye tanımlayacak kadar emin olmasının, başka filozofların ondan ciddi anlamda şüphelendiklerine gerçekten inanamamasının ve bütün bu zırvaların akademik diyalektiğin eskrim çalışmaları ve temelde bir şaka

olduğuna kalpten inanmasının tek nedeni, o ifadenin temelinde yatan bilinçtir. Yalnız, bunun yanında öz bilinçten kaynaklanan ve aslında önemli bir rol oynayan kesinlik daima el altında bulunduğundan, kendisi öncelikle ve temelde teorik değil pratik bir varlık olduğu için insan, istemelerinin etken unsurunun bilincine *edilgeninkinden,* yani bağımlılığından daha fark edilir bir şekilde varmaktadır. Bu nedenle felsefi açıdan ham olan insanlara sorunun gerçek anlamını kavranabilir kılmak ve sorunun her istenç ediminin *sonuçlarına* dair değil fakat nedenlerine dair olduğunu anlatmak zordur. Onun *eylemesi* tamamen *istemesine* bağlı olacaktır ama bilmek istenilen *istemesinin kendisinin* neye bağlı olduğudur. İstemek hiçbir şeye bağlı değil mi, yoksa bir şeye bağlı mı? Tabii ki eğer isterse bir şeyi *yapabilecektir* ve eğer isterse yaptığının tam tersini *yapacaktır*: Fakat artık birini diğeri gibi *istemeye* kadir olup olmadığını daha iyi düşünmek gerekiyor. Bu amaçla soruyu o kişiye şöyle sorarız: "İçinde çoğalan birbirine karşıt iki dilekten birine, diğerine uyduğun gibi uyar mısın? Örneğin, tutkunun birbirini dışlayan iki nesnesi arasında yapacağın seçimde, herhangi birini diğeriyle aynı suretle tercih edebilir misin?" Şunu söyleyecektir: "Belki seçim güç olacaktır ama birini mi yoksa diğerini mi seçmek *istediğim* sadece bana bağlı olacaktır; başka bir güce değil: İstediğimi seçmekte tam bir özgürlüğe sahibim ve seçerken tamamen yalnız *istencimi* takip edeceğim." "Ama kendi başına istemen neye bağlıdır?" diye sorulunca, insan öz bilincine dayanarak şu cevabı verecektir: "Benden başka hiçbir şeye bağlı değildir! Ben ne istersem onu isteyebilirim: Ne istersem istiyorum". Sonuncusunu bir totolojiyi amaçlamadan ya da, bu sözü salt kendi varlığıyla doğru kılan öz bilincin en dibindeki kimlik yasasına dayanmadan söyler. Daha doğrusu, burada son derece müşkül durumda, 'ben'in kendine 'ben'inden bahsetmesiyle aynı olan istemesinin istenmesinden bahseder. O, ayırt edilemeyecek

halde olan benliği ve istenciyle karşılaştığı öz bilincinin çekirdeğine itilir, ancak orada ikisi üzerine bir yargıya varmaya yarayacak hiçbir şey kalmamıştır. Yapılacak seçimde -burada kendisi ve seçime tabi tutulacak nesnelerin verili olduğunu varsayıyoruz- bir başkasının değil *kendi* arzusu son seferkinden olanaklar ölçüsünde biraz daha farklı bir şekilde ortaya çıkabilir miydi? Ya da verilen bilgi sayesinde istemesi, bir üçgende en büyük açının en büyük kenara karşı gelmesi gibi bir zorunluluğun mu sonucuydu? Bu doğal *öz bilince* öyle uzak bir sorudur ki o, soruya karşı hazır bulundurduğu ya da sonradan naifçesine dağıtacağı gelişmemiş ya da embriyon halinde bir cevaba sahip olmak bir yana soruyu anlayamaz bile. Acemi ve felsefi açıdan ham insan, belirtildiği gibi hâlâ sorunun -eğer gerçekten anlaşılırsa- ortaya çıkarmak zorunda olduğu şaşkınlıktan yukarıda söylendiği gibi, "ben istediğimi yapabilirim ve istediğimi isteyebilirim" ifadesindeki o açık kesinliğin arkasına sığınarak kaçmaya çalışacaktır. Bunu her zaman bir yenisinde deneyecektir ve daima kaçmaya çalıştığı gerçek soruyla karşı karşıya gelmek zorlaşıncaya kadar bunu sayısız kere tekrarlayacaktır. Ayrıca bunun için suçlanmamalı, çünkü sorulan aslında bir hayli derin düşünmeyi gerektiriyor. Soru, araştıran bir elle insan varlığının derinliklerini kavramaktadır: İnsanın da doğadaki diğer her şey gibi, kendisine ait belli, sürekli özellikler taşıyan, dünyada geriye kalan herşey gibi kendine özgü yapısıyla bir kere ve sonsuza dek olmak üzere belirlenmiş bir varlık mı - şayet öyle ise insanın tepkileri o özellikler dolayısıyla dış nedenler üzerinden zorunlu olarak ortaya çıkacak ve bu tepkiler o özelliklerin bu bakımdan değiştirilemez karakterini taşıyacaktır, dolayısıyla o varlıkta değişime açık olan herhangi bir şey dışsal nedenler tarafından tamamen kaderin hükmü altına girecektir- yoksa doğanın tümühden ayrı olarak tek başına bir istisna mı olduğunu bilmek ister. Bu bağlamda soru, dış nedenler

tarafından belirlenmiş olmanın bu özelliklerde herhangi bir değişikliği mümkün kılıp kılmadığı ya da bunların değişmez karaktere sahip olup olmadığını ya da insanın doğanın tümüne karşı bir ayrıcalığa sahip olup olmadığını bilmek ister. Onu bu zor soruyla karşı karşıya getirmeyi sonunda başarınca ve araştırılanın -ister bir kurala tabi olsun ister tamamen kural dışı gelişmiş olsun- onun istemesinin kaynağı olduğuna açıklık getirince, bu konuda öz bilincin hiçbir şey bilmediği keşfedilir. "O filozof kişi" burada denemeyi bırakır ve derin derin düşünmeye dalarak ve her türden açıklamalara başvurarak şaşkınlığını açığa vurur. Kimi zaman beraberindeki deneyimler ya da başka şeylerle kimi zaman da genel anlık kuralları ile açıklamaları temellendirmeye çalışır. Ancak açıklamalarının tümündeki güvensizlik ve değişkenlik, aracısız öz bilincin doğru anlaşılan soruya dair hiçbir bilgi sağlamadığını gösterir. Halbuki soru yanlış yorumlansa cevap vermek çok kolay olurdu. Bu, insan istencinin son tahlilde onun gerçek kendiliği, varlığının özü olmasından ileri gelir; açıkçası o, bilincin tamamen verili ve kaim olan nedenini oluşturur ve ondan ayrılamaz. İşte bunun için o istediği gibidir ve nasıl olacağını ister. Ona yaptığından başka bir şey isteyip istemeyeceğini sormak aslında ona kendisinden başka biri olabilip olmayabileceğini sormak anlamına gelir: Öz bilinç ise bunu bilmez. Bu yüzden diğerinden eğitimiyle ayrılan filozof bu konuyu açıklığa kavuşturmak istiyorsa bilgileri *apriori* sağlayan anlığa, böyle bir anlığın önüne onun yorumu ve denetimine tabi olmak üzere hem kendisinin hem de başkalarının eylemlerini çıkaran deneyimine ve usuna son ve yetkili tek merci gözüyle bakarak yönelmek zorundadır. Anlık, deneyim ve usun kararı öz bilincinki gibi kolay, doğrudan ve basit olmasa da konuyla ilgili ve yeterli olacaktır. Soruyu ortaya atan kafadır ve cevaplayacak olan da odur.

Bununla birlikte, aracısız öz bilincin bu muğlak, spekülatif ve zor sorunun cevabına sahip olmaması bizi şaşırtmamalıdır.

Çünkü öz bilinç içi karanlık olmakla birlikte, bütün nesnel idrak gücüyle tamamen dışarıya yönelmiş olan bilincimizden dar bir kesittir. Tümüyle kesin olan, yani apriori bilinen her bilgi sadece dış dünyayla karşılaşır, sonra bilinçte kök salmış olan belli genel kurallara göre dış dünyada neyin mümkün, neyin imkânsız, neyin zorunlu olduğuna kesin bir karar verir ve bu yolla salt matematiği, salt mantığı aslında salt temel doğa bilimlerini *apriori* meydana getirir. Bundan başka, anlık tarafından *apriori* bilinen biçimlerin duyu duyarlılığı sonucunda edinilen bilgi üzerinde kullanımı duyulur, gerçek dış dünyayı ve onunla birlikte deneyimi ortaya çıkarır: Sonra mantığın ve bu mantığın altında yatan düşünme yetisinin kullanımı bizi düşünceler dünyasına ve oradan tekrar bilimlere ve onun kazanımlarına vb. götürecektir. Bu yüzden *dışarıda,* bilincin görüş sahasında büyük bir açıklık ve aydınlık vardır. Ancak *içerisi* iyi karartılmış bir teleskop gibi karanlıktır: İçerinin karanlığını hiçbir *apriori* önerme aydınlatamaz; aksine bu fener kuleleri sadece dışarıya doğru ışık verirler. Yukarıda tartışıldığı gibi iç duyuda kendi istencimizden başka bir şeyin varlığı söz konusu olamaz ve bütün duygular istencin hareketlerine geri götürülmek zorundadır. Yine de yukarıda gösterildiği gibi istencin içini algılamayı sağlayan her şey aslında "istencimin bütün eylemlerini derhal (bana göre hiçbir şekilde kavranılamaz bir tarzda) bedenimin eylemleri halinde görüyorum" anlamına gelen ve kesin konuşmak gerekirse bilen özne için deneyim önermesi olan "istediğimi *yapabilirim*" ifadesindeki kesinliğin eşlik ettiği isteme ya da istememeye geri döner. Burada daha fazlası bulunmaz. Demek ki ortaya atılan soru için yöneldiğimiz hâkim kürsüsü yetkin değildir. Aslında soru doğru anlamıyla bu kürsü önüne çıkarılamaz bile, çünkü bu hâkim kürsüsü soruyu anlamaz.

Şimdi sorumuza karşılık öz bilinçten aldığımız cevabı daha kısa ve basit sözlerle tekrar ifade edeceğim. Her kişinin *öz bilinci* çok açık bir şekilde kişinin ne isterse yapabileceğini öne

sürer. Ama onun tamamen birbirine karşıt eylemleri *istediği* düşünülebileceği için, *eğer isterse* tam tersini yapabileceği sonucu çıkar. Şimdi ham anlık bunu insanın verili bir durumda karşıt olanı isteyebileceğiyle karıştırır ve bunu *istencin özgürlüğü* olarak tanımlar. Açıkçası, yukarıdaki önermede onun belirli bir durumda karşıt olanı *isteyebileceği* anlamı yoktur, aksine sadece birbirine karşıt iki davranıştan *birini isterse* onu yapabileceğini ve eğer diğerini isterse diğerini de aynı şekilde yapabileceği anlamını taşır; ancak belirli bir durumda birini diğeri gibi *isteyebileceği* kesinlik kazanmamış durumdadır ve salt öz bilincin gerçekleştireceğinden daha derin bir araştırmanın konusudur. Bu sonuç için en kısa hatta skolastik formül şu olurdu: öz bilincin iddiası istenci sadece *a parte post,* diğer taraftan özgürlük sorununu *a parte ante* ele almaktadır. -Bu yüzden öz bilincin inkâr edilemez "ne istersem yapabilirim" iddiası istencin özgürlüğüne dair hiçbir şey içermez ve onun hakkında hiçbir şeyi belirleyemez. İstenç özgürlüğü, her bireysel durumda yani belli bir karakter söz konusu olduğunda kişinin zorunlu olarak içinde bulunduğu dış koşullar tarafından belirlenmeseydi, aksine şimdi hem böyle hem de başka şekilde sonuç verebilecek halde olsaydı, o ifade içinde yer alabilirdi. Ancak öz bilinç bu noktada tamamen sessiz kalır; konu tümüyle onun alanı dışındadır ve dış dünyayla kişi arasındaki nesnel ilişkiye dayanır. Sağlam akıl yürüten, ama felsefe eğitimi almamış bir kişiye, kendisi öz bilincinin iddiasına dayanarak bu kadar emin olarak ileri sürdüğü istenç özgürlüğünün nelerden oluştuğu sorulursa şöyle cevaplardı: "istediğimi fiziksel olarak engellenmemiş olduğum zaman yapabileceğim için". Demek ki bahsettiği şey hep, *yapmasının istemesiyle* kurduğu ilişkidir. Fakat bu ilk bölümde gösterildiği gibi hâlâ sadece *fiziksel* özgürlüktür. O zaman ona, bir şeyi onun karşıtıyla aynı anda *isteyebilip* isteyemeyeceğini sorarak tartışmaya devam edersek şüphesiz bir solukta bunu onaylayacaktır; ancak sorunun anlamını kavrama-

ya başladığında düşünmeye de başlayacak ve en sonunda belirsizlik ve şaşkınlığa düşmüş bir halde o makbul "ne istersem yapabilirim" tezinin arkasına sığınacaktır. Orada kendini tüm nedenler ve usavurmalar karşısında savunacaktır. Ama tezine verilecek ve öbür bölümde bütün şüphelerden arındırmayı umduğum doğru karşılık şu olurdu: "Sen *istediğini yapabilirsin* ancak hayatının her anında sadece belli bir şeyi isteyebilirsin ve doğrusu ondan başkasını da *isteyemezsin*".

Krallık Bilimler Akademisi'nin sorusu aslında bu bölümde elde edilen ayrışmaydı ve her ne kadar ana hatlarıyla da olsa olumsuzlanarak cevaplandı. Artık bunu, edimin varlığına dair öz bilinçteki açıklamanın biraz daha tamamlanması izleyecek. Fakat olumsuz cevabımız için dahi tek *bir* örnekte daha fazla denetleme gerekir. Yani soruyu daha önce havale ettiğimiz tek yetkin otoriteye -salt anlığa, onun bilgisine yansıyan usa ve ikisini izleyen deneyime- yöneltseydik bu hâkim kürsüsünün kararı *"liberum arbitrium"*un var olmadığı, aksine insan davranışının doğadaki diğer her şey gibi belirli bir durumda zorunlu bir etken olarak meydana geldiği doğrultusunda olurdu. Bu otorite aynı zamanda "*liberum arbitrium*"un kanıtlanabileceği bilginin öz bilinçte *hiçbir şekilde bulunamayacağına* emin olmamızı sağlardı. Böylece *olumsuz* gerçekleri apriori bilmeyi mümkün kılan tek yol olan imkânsızdan gerçekliği olmayana *(a non posse ad non esse)* argümanı sayesinde kararımız şimdiye kadar açıklanmış görgül olan temeli yanında rasyonel bir temel de kazanmış ve o zaman iki kat güvence altına alınmış olabilecekti. Çünkü, öz bilincin aracısız ifadeleri ve salt anlığın ifadelerinden çıkan sonuçlar arasındaki belirgin çelişki varken, anlığın deneyime uygulanmasının mümkün olduğu sanılmamalıdır: Öz bilincimiz bu kadar yalancı olamaz. Bu bağlamda bu konuda *Kant* tarafından ortaya konan görünürdeki çatışkı, Kant'a göre de tez ve anti-tezin farklı bilgi kaynaklarından -biri öz bilincin ifadeleri, diğeri us ve deneyim- doğmasından değil,

aksine tez ve anti-tezin her ikisinin de nesnel nedenler yoluyla usa vurulduğundan ortaya çıktığı belirtilmelidir. Tez tembel 'us'tan, yani geri dönüşte bir duraklama noktası bulma ihtiyacından başka bir şeye dayanmaz; diğer taraftan anti-tez gerçekten tüm nesnel nedenlere kendi lehine sahiptir.

Fakat şu anda girişilecek olan bilgi yetisi alanında yürütülen ve onun içinde yer alan dış dünyada duran *dolaylı* inceleme, aynı zamanda buraya kadar sürdürülen *doğrudan* incelemeye ışık tutacak ve onun tamamlanmasını sağlayacaktır. Diğeri öteki şeylerin bilinciyle, öz bilinçle birlikte tek ve aynı öznede kök salmış olan bilgi yeteneğiyle çatışırken dolaylı inceleme, doğal olarak öz bilincin alabildiğine basit ifadesinin yanlış yorumlanmasından doğan hayal kırıklıklarını giderecektir. Aslında tüm eylemlerimizde bize eşlik eden "istiyorum" ifadesinin gerçek anlamı ve içeriği ve o eylemleri *bizim* kılan özgünlük ve başına buyrukluğumuzun bilincine varmanın ne anlama geldiği, sadece bu dolaylı inceleme sonucunda anlaşılacaktır. Bunun yanında, buraya kadar sürdürülen doğrudan inceleme sonunda tamamlanacaktır.

3.
İSTENÇ VE ÖTEKİ ŞEYLERİN BİLİNCİ

Sorumuzla birlikte bilgi yeteneğine döndüğümüzde, bu yetenek esas itibariyle dışarıya yöneldiği için öteki şeylerin bilincinin istenci, öz bilinç gibi doğrudan algılayamayacağını artık biliyoruz. Yine de öz bilinci sorumuza açıklık getirmekte yetersiz bulduk. Diğer yandan bilgi yeteneği sadece istenç sahibi *varlıkları* göz önüne almak zorundadır. Bu varlıklar bilgi yeteneği karşısında nesnel ve dış bir görüngü, yani deneyim nesneleri görünümündedir; bu suretle kısmen olanaklı bütün deneyimler

için geçerli olan evrensel, *apriori* kesinlik kazanmış kurallara göre kısmen de halihazırda ve gerçek anlamda var olan deneyimlerin ortaya koyduğu olgular ışığında sorgulanmalı ve yargılanmalıdır.

Bu yüzden artık iç duyuya ulaşabilen istencin kendisiyle değil fakat isteyen ya da istenç tarafından harekete geçirilen ve dış duyuların nesneleri olan varlıklarla da ilgileneceğiz. Bu süreçte incelememizin gerçek nesnesini sadece aracıyla ve daha uzak bir noktadan ele almanın dezavantajından dertli olsak da belirsiz, kasvetli, tek taraflı, aracısız öz bilinçten ya da iç duyudan daha da mükemmel bir araçtan yararlanabilme avantajı ağır basıyor. Nesnel kavrayış için dış duyularla ve diğer bütün yetkilerle donatılmış olan anlığı şimdi kullanabiliriz.

Anlığın en evrensel ve temelde en köklü biçimini nedensellik kanunu olarak görüyoruz. Ancak bu kanunun aracılığıyla gerçek dış dünyanın algısı ortaya çıkar ve duyu organlarımızda tümüyle doğrudan hissedilen değişiklik ve duygulanımlar (herhangi bir rehber, eğitim ve deneyime sahip olunmaksızın) algılanır ve bu duygulanımlardan hemen onların nedeninin kavranmasına geçilir. Tam da bu anlama sürecinde "nedenler" bize kendilerini mekândaki nesneler halinde sunarlar*. Bundan tartışmasız ortaya çıkan şey, herhangi bir deneyimin mümkün olması için zorunlu olan nedensellik kanununu *apriori* bildiğimizdir.

Bu yüzden Kant'ın bu önemli gerçek üzerine öne sürdüğü dolaylı, zor ve aslında yetersiz kanıta başvurma gereksinimi duymuyoruz. Nedensellik kanunu dış dünyadaki istisnasız tüm nesnelerin tabi olduğu genel kural olarak *apriori* saptanmıştır. İstisnanın yokluğu bu *apriori* karakterine dayanmaktadır. Kanun esas itibariyle ve yalnız *değişikliklere* aittir ve nesnel, gerçek, maddi dünyada herhangi bir şey az ya da çok *değişmeden*

* Bu öğreti üzerine daha ayrıntılı bir tartışma *Yeter-sebep Önermesi Üzerine (Sämtliche Werke,* s. 21) adlı incelemede bulunabilir.

hemen önce zorunlu olarak b*aşka bir şeyin değişmiş* olması gerektiği ve ondan önce başka bir şeyin ve ondan da önce başka bir şeyin *değiştiği* ve biz maddelerin mekânı kapladığı gibi zamanı da kaplayan, o geriye giden değişiklikler dizisinin başlangıç noktasını göremeden, bunun sonsuza kadar böylece sürdüğü anlamına gelir. Önceden bilindiği gerçeğinden bahsetmeksizin böyle bir başlangıç noktasının mümkün olabileceği düşünülemezdi. Kayıtsız şartsız kendini tekrar eden "bu değişikliğin nedeni nedir?" sorusu için anlık, soru ne kadar usandırıcı da olsa hiçbir zaman bir dayanak noktası sağlamaz. Bu nedenle ilk neden zamanın başlangıcı ya da mekânın sınırı gibi düşünülemezdir. Nedensellik kanunu, önceki değişiklik *-neden-* meydana geldiğinde onun neden olduğu diğerinin *-sonucun-* tamamen kaçınılmaz bir halde meydana gelmesinden ve *zorunlu* olarak ortaya çıkmasından başka bir şeyi ifade etmez. Nedensellik kanunu bu *zorunluluk* karakteri dolayısıyla tüm anlama yeteneğimizin en evrensel biçimi olan *yeter-sebep* ilkesi görünümündedir. Gerçek dünyada nedensellik olarak göründüğü gibi düşünceler dünyasında da bilme edimi düzleminin mantıksal kanunu olarak ortaya çıkar. Boş olan ama apriori sezilen mekânda bile bu ilke kesinkes zorunlu karşılıklı bağımlılık kanunu olarak mekânın tüm parçalarında bulunur; bu zorunlu bağımlılığı özelde ve ayrıntılarıyla ispat etmek geometrinin tek konusudur. İşte bu yüzden, önceki tartışmanın da gösterdiği gibi *"zorunlu olmak"* ve *"yeter sebebin sonucu olmak"* yer değiştirebilen kavramlardır.

Demek ki nesnel, gerçek dış dünyada var olan tüm nesnelerde meydana gelen *değişiklikler nedensellik* kanununa tabidirler ve bu yüzden nerede ve ne zaman olursa olsun her zaman *zorunlu* ve kaçınılmaz bir şekilde meydana gelirler. Kural deneyimlerin bütün olasılıkları için *apriori* geçerli olduğundan, bunun istisnası olamaz. Ancak kuralın verili bir duruma *uygulanışına* gelince, sorulması gereken tek şey dış deneyimi edinen

gerçek nesnede bir *değişikliğin* söz konusu olup olmadığıdır. Öyleyse değişiklikler nedensellik kanununun uygulanışına tabidir; başka bir deyişle, bir neden aracılığıyla ve o nedenden dolayı *zorunlu olarak* meydana gelmiş olmak zorundadır.

Genel, *apriori* bilinen, bundan dolayı bütün olanaklı deneyimler için istisnasız geçerli olan kuralla deneyimin kendisine daha çok yaklaşalım. Deneyim edinen ve kendisinde meydana gelen değişikliklerin kuralımıza tabi olduğu gerçek nesneleri gözlemlediğimizde, onların da uzun zamandan beri birtakım uzun erimli temel farklılıklar uyarınca tasnif edildiklerinin farkına varırız. Bunlar kısmen inorganik, yani cansız, kısmen de organiktir, yani canlıdır; bunların bir kısmı bitki, bir kısmı da hayvandır. Ayrıca, bütün hayvanlar temelde birbirlerine benzer olsalar ve aynı kavramı karşılasalar bile bitkiye çok yakın olan ve ondan zor ayırt edilebileceklerden başlayıp en kusursuzuna, hayvan kavramını tümüyle karşılayanına kadar uzanan son derece çeşitli ve ince nüanslara dolu mükemmellik hiyerarşisini oluştururlar; bu hiyerarşinin tepesinde insanı -bizleri- görürüz.

Şimdi o çeşitliliğin bizi şaşırtmasına izin vermeden tüm bu varlıkları sadece deneyimin nesnel, gerçek nesneleri olarak ele alıp bütün deneyim olanakları için *apriori* sabit olan nedensellik kanununu bu varlıklarda meydana gelen değişikliklere uygulamaya başladığımızda, deneyim her zaman *apriori* bilinen kanunlarla uygunluk içinde de olsa deneyim nesnelerinin tümünün doğasında var olan yukarıda sıralanan büyük *farklılıkların* -üzerinde hukukunu geçerli kılan nedensellik gibi- kendilerine has bir değişikliği karşıladığını göreceğiz. Kısacası: Cansız cisimlerdeki, bitki ve hayvanlardaki üç katlı farklılığa göre, onlarda meydana gelen tüm değişiklikleri yönlendiren nedensellik keza üç şekilde belirecektir, yani kelimenin en dar anlamıyla *neden, uyarım* (stimulus) veya *güdülenim* olarak ortaya çıkacaktır. Bu değişimle nedenselliğin *apriori* geçerliliği ve onu izleyen sonuç, sonucun zorunluluğu hiçbir şekilde farklılaşmaz.

Kelimenin en dar anlamıyla *neden,* deneyim nesnesindeki tüm mekânik, fiziki ve kimyasal değişikliklerin sayesinde meydana geldiği şeydir. Her zaman iki özelliğiyle karakterize edilir: İlki, nedene Üçüncü Newton Yasası, "etki ve tepki birbirine eşittir", uygulanabilir, yani neden adı verilen önceki durum sonuç denilen sonrakiyle aynı değişimi geçirir; ikincisi İkinci Newton Yasası'na uygun biçimde, sonucun derecesi her zaman tamı tamına nedenin derecesini karşılar ve bundan dolayı birindeki güç artımı diğerindekinde de aynı derecede bir güç artımını beraberinde getirir, öyle ki sonucun türü belli olduğunda nedenin yoğunluğunun derecesinden sonucun derecesi de -ya da tam tersi- bilinebilir, ölçülebilir ve hesaplanabilir. Ancak bu ikinci özelliğin ampirik uygulanışında dış görüntü gerçek sonuçla karşılaştırılmamalıdır. Örneğin, kimse bir yapı sıkıştırıldığında hacminin sıkıştıran güçle orantılı biçimde artmasını beklememelidir. Çünkü yapının içinde zorlandığı mekân sürekli azalmakta ve bu yüzden direnci artmaktadır: Eğer bu durumda gerçek sonuç yani sıkıştırma, Mariotte Kanunu'nun belirttiği gibi gerçekten nedenle orantılı biçimde gelişse dahi, bu gerçek o dış görüntüden anlaşılamaz. Bunun yanında, birçok durumda hem karşı tepkinin türü değiştiğinden hem de o ana kadar sahip olduğu tür sonsuz büyüklükte bir yapı tarafından tüketildiğinden belirgin ve kesin bir dereceye sahip etki söz konusu olduğunda bile, aslında tüm tepki türü bir anda değişecektir. Örneğin, su belli bir noktaya kadar ısıtıldığında ,sıcaklık ısıda artışa neden olacaktır ama bir noktadan sonra sıcaklık sadece hızlı bir buharlaşmaya neden olacaktır. Ancak burada da neden ve sonucun dereceleri arasında aynı ilişki ortaya çıkar ve birçok durumda da bu böyledir. Demek ki, bütün *cansız,* yani *inorganik* yapılarda değişime yol açan böyle *en dar anlamıyla tanımladığımız nedenlerdir.* Bu türde nedenlerin bilinmesi ve varsayılması mekânik, hidrodinamik, fizik ve kimyanın konu saha-

sındaki değişikliklerin incelenmesini yönlendirir. İnorganik ya da cansız bir cismin asıl ve gerçek özelliği bu yüzden, yalnız bu türde nedenler tarafından belirlenmiş olmaktır.

Nedenlerin ikinci türü *uyarım,* yani öncelikle kendi eyleminin neden olduğu bir tepkiye maruz *kalmamış* olan ve de kendi yoğunluğu ve etkisinin yoğunluğu arasında bir eşitlik bulunmayandır. O halde etkinin derecesi ölçülemez ve nedenin derecesi tarafından önceden belirlenemez: Ya uyarımın biraz artırılması etkinin çok fazla artırılmasına neden olacaktır ya da tam tersi önceki etkiyi tamamen yok ederek gerçekte sonucun tam tersini verebilecektir. Örneğin, bilindiği gibi sıcaklık ve toprağa katılan kalsiyum sayesinde bitkilerde olağandışı bir gelişme elde edilebilir; o nedenler bitkilerin yaşam gücünü teşvik ederler. Ancak uyarmada doğru ölçünün cüzi bir miktarda dahi aşılması, bitkinin yaşamının daha iyi ve hızlı gelişmesi yerine onun ölümünü getirecektir. Aynı şekilde şarap ve afyonla düşünme yetimizi derinleştirebilir ve fark edilir derecede artırabiliriz, ancak uyarım için uygun ölçü aşıldığında sonuç kesinlikle tam tersi olacaktır. Organizmalardaki bütün değişiklikleri *böyle* belirleyen bu türde nedenlerdir, yani *uyarımlardır.* Bitkilerdeki tüm değişiklik ve gelişimler ve hayvanların salt organik ve bitkisel değişimi ya da işlevleri uyarıma bir karşılık olarak meydana gelir. Bu, ışığın, ısının, havanın, besinin, ilacın, her temasın, her döllenmenin vb. organizmayı etkileme yoludur. Hayvan yaşamı şimdi hakkında konuşacağım bambaşka bir alanda var olurken, *bitki* yaşamının tümü sadece uyarmalara verilen karşılıkla yol alır. Bitkinin özümlemesi, gelişimi, tacıyla ışığa, kökleriyle daha iyi bir toprağa yönelmesi, döllenmesi, filizlenmesi vb.: Bunların hepsi *uyarımlarla* oluşan değişikliklerdir. Çok az sayıda cinste aynı şekilde sadece uyarım aracılığıyla oluşan garip, hızlı bir hareket fazladan vardır; ancak bu yüzden onlara duyarlı bitki denmektedir. Bunlar bilindiği gibi öncelikle *Mimo-*

sa pudica, Hedysarum gyrans ve *Dionaea muscipula*'dır. İstisnasız, tamamen uyarım tarafından belirlenme bitkinin karakteridir. Buna göre bir bitki, doğasına uygun karakteristik değişiklik ve hareketlerin daima ve tamamen *uyarıma* bir karşılık olarak meydana geldiği cisimdir.

Etkin nedenlerin üçüncü türü *hayvanların* karakterini betimleyen *güdülenim,* yani *bilme ediminden* geçen nedenselliktir. Güdülenim, doğa organizmaları hiyerarşisinde çapraşık ve bu yüzden çeşitli ihtiyaçlara sahip olan varlığın, ihtiyaçlarını, sadece beklemeyi gerektiren uyarım yoluyla karşılayamadığında ve karşılayacak olan aracı seçmek, kavramak, aslında bulmak durumunda ise, ortaya çıkar. Bundan dolayı, bu tür organizmalarda *uyarım* karşısındaki duyarlılık ve hareketin uyarımla sağlanması yerine *güdülere* karşı duyarlılık ya da başka bir deyişle, düşleme yeteneği, mükemmelliğin sonsuz basamaklarındaki anlık, mevcuttur. Anlık, kendisini sinir sistemi ve beyin olarak maddi doğasıyla gösterir ve bunlarla birlikte bilinç devreye girer. Böylece salt uyarım yoluyla süren bitki yaşamının hayvan yaşamının temelini oluşturduğu bilinir. Fakat hayvanın *hayvan* olarak gerçekleştirdiği ve bu yüzden psikolojinin de *hayvansal işlevler* diye tanımladığına bağlı olan hareketler, bilinen bir nesne dolayısıyla yani *güdüler* dolayısıyla meydana gelirler. Buna göre bir *hayvan,* doğasına uygun karakteristik dış hareketler ve değişikliklerin daima *güdülerin,* yani önceden varsayılan bilinçte bulunan belli *düşüncelerin* sonucunda ortaya çıktığı bir organizmadır. Düşünme ve böylece bilinç yeteneğinin hayvan soyunda sonsuz dereceleri olsa da her hayvan bir güdünün farkına varacak ve onun tarafından harekete geçirilecek durumdadır. Bu süreçte, güdü tarafından ortaya çıkarılan içteki etkin gücün her dışavurumu, kendisini şu an var olan öz bilinçte *istenç* diye tanımladığınız şey olarak gösterir.

İmdi bizim burada bulunduğumuz konum olan dışarıdan gözlem açısından belli bir cismin *uyarım* mı yoksa *güdüler* yoluyla mı hareket ettiği şüphe götürmeyecektir: Uyarımın gücünün güdününkinden farkı o derece açıktır. Bir uyarım daima doğrudan temas ya da hatta tefekkürle[1] etki eder ve hava, ışık, sıcaklık gibi kendisinin görülebilir olmadığı yerde dahi ilişki, uyarımın süresi ve yoğunluğuyla apaçık ilintili olduğu için uyarımın tüm derecelerinde aynı kalmasa da kendini gösterir. Buna karşılık bir *güdü* ne zaman bir eyleme neden olursa bu tür farklılıklar tamamen ortadan kalkar. Burada etkinin asıl ve son aracı atmosfer değil tam tersine *bilme ediminin* kendisidir. Güdü etkisini yapan nesne her şeyden önce *farkına varılmak, bilinmek* ihtiyacındadır; bu konuda kendisinin ne kadar anlamlı bir halde algılandığı hiç fark etmez. Bütün bu farklılıklar etkinin derecesini hiç mi hiç değiştirmez. Güdü algılandığında, böylece uyarılacak istenci belirleyen neden olduğu sürece aynı şekilde etki edecektir. Fiziki ve kimyasal nedenler ve buna benzer uyarımlar bile bundan etkilenecek cisim onlara *duyarlı* olduğu taktirde etkili olabilirler. "Böylece uyarılacak istençten" daha önce bahsetmiştim, çünkü daha önce söylendiği gibi, aslında güdüye etkileme gücü veren hareket, *istenç* kelimesinin organizmaya tanımladığı şey olarak gizli helezonik yaya içten ve doğrudan bildirilir. Tamamen uyarım aracılığıyla hareket eden cisimleri (bitkileri), *direngen iç koşul-yaşam gücü olarak* adlandırırız, dar anlamda sadece nedenler karşısında harekete geçen cisimlere *doğa gücü ya da nitelik* diyoruz. Açıklamalarda bu gücün daima açıklanamaz olduğu varsayılır, çünkü bu varlıkların içinde kendilerinin doğrudan erişebileceği bir öz bilinç yoktur. Bu durumda algı yetisinden yoksun, hatta cansız varlıkların dış nedenler karşısındaki tepkilerinin içeriden şartlanması -eğer *görüngüleri tamamen* görmezden gelerek *Kant*'ın kendinde şey di-

1 Kendi içinde düşünceye dalma, içe kabul etme.

ye adlandırdığı şeyin araştırılması istenseydi bir günümüz filozofunun gerçekte göstermiş olduğu gibi kendinde şeyin doğası gereği içimizde istençler adını verdiğimiz şeyle aynı olacağı bahsinde Kant'ın görüsüne doğrudan doğruya muhalefet etmek amacında değilim, fakat bir tespitte de bulunmuyorum[1].

Diğer taraftan, güdülenim sırasında insana ait öz bilincin hayvanınkinden ayrışmasıyla ortaya çıkan farklılığı açığa kavuşturmadan konuyu kapatamam. Aslında *us* kelimesini karşılayan bu özellik, insanı hayvan gibi salt dış dünyayı *algılama* yeteneğine sahip yapan bir kavrayıştan değil, tersine mantıklı bilincinde sabitleyebilmek ve sıkı sıkıya tutabilmek için insanın kelimelerle tanımladığı ve bu sırada ele aldığı sayısız bileşimlerin onları meydana getiren kavramlar gibi algı yoluyla bilinen dünyayı karşıladığı ve aslında *düşünme* denilen ve insan cinsinin bütün diğer varlıklar karşısındaki büyük üstünlüğünü mümkün kılanı, yani dili, düşünceyi, geçmişe geri dönüp bakmayı, gelecek kaygısını, hedefi, niyeti, birçok kişiyle planlı hareket etme becerisini, devleti, bilimi, sanatı vb. oluşturan genel kavramların *(notiones universales)* üretiminden ibarettir. Bütün bunlar tek bir yeteneğe, *kavramlar* (şeylerin iç kavramları) denilen algılanamaz soyut genel düşüncelere sahip olma yeteneğine dayanır, çünkü her kavram kendi içinde birçok tekil şeyi kavrar. Bu yeteneğe hayvanların hiçbiri, en akıllıları dahi sahip değildir; bundan dolayı *duyuların çizdiği* düşüncelerden başka hiçbir düşünceye ulaşamazlar; sadece hemen şimdi olanı bilirler, yalnız şimdide yaşarlar. Aracılığıyla hayvan istençlerinin hareket ettiği güdüler bu yüzden daima duyulur türden ve şu anda var olmak zorundadır. Fakat bunun sonucunda hayvanlara son derece az *seçim* hakkı bırakılmıştır, yani seçim salt sınırlı görüş sahası ve kavrama yeteneğiyle erişilebilecek algılanabi-

1 Burada bir günümüz filozofu derken kendimden bahsettiğim açıktır. Tanınmayacak bir kılığa girmek gerektiğinden birinci tekil şahısta konuşamazdım.

lir olanlar arasında, zaman ve mekânda da güdü anlamında daha güçlü olanın istençleri hemen belirlediği, aynı zamanda güdünün nedenselliğinin çok açık olduğu, şu anda var olanlar arasında meydana gelecektir. Alışkanlık aracılığıyla etki eden korku, yani *terbiye* bu noktada *apaçık* bir istisnadır. İçgüdü, şayet hayvan davranışının karmaşık *toplamı* aslında güdüler tarafından değil içten çekim ve itimle harekete geçiriliyorsa bir dereceye kadar *gerçek* istisnadır. Ancak *her* eylemin ayrıntısı ve her an için bu çekim ve itimin daha yakından belirlenmesi sadece güdülere bağlıdır ve böylece kurala geri döneriz. Burada güdü üzerine daha fazla tartışmak beni konumdan çok uzaklara götürecektir. Ana kitabımın ikinci cildinin yirmi yedinci bölümü bu konuya ayrılmıştır*. Diğer taraftan insan, aracılığıyla *düşünüp taşındığı algılanamayan* düşünceler sayesinde var olmayanı, geçmiş ve geleceği kavrayan sonsuz büyüklükte bir ufka sahiptir. Bundan dolayı seçiminde şimdiki zamanın darlığına sıkışmış hayvanınkinden çok daha geniş, güdülerden meydana gelen bir görüş sahasına sahiptir. Yapmasını belirleyen şey kural uyarınca duyumsal algısında bulunan değil, mekân ve zaman anlamında şimdiki zamanda olandır. Onu şimdiki zamanın etkisinden bağımsız kılan daha çok, her yerde kendisiyle birlikte taşıdığı salt *düşüncelerdir*. Ancak bunu yapmayı başaramadıklarında davranışlarına akılsızca denir; bunun tam tersi, eğer davranışlar iyi düşünülmüşse ve böylece algılama şimdiki zamanın etkisinden tümüyle bağımsız bir şekilde gerçekleşirse *akıllıca* diye övülür. Bu da insan, hayvanın sahip olmadığı kendine has bir düşünce grubu (soyut kavramlar, fikirler) tarafından harekete geçirildiğinden görünürde bile aşikârdır. Çünkü bütün eylemleri hatta en anlamsızları ve aslında bütün hareketi ve adımları *hedeflenen* ve *amaçlananın* karakterini

* *Sämtliche Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung* (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya), Cotta-Insel Verlag, 1976, bölüm 27, s. 443-451.

vurgular. Bu yüzden insanla hayvanın eylemleri arasındaki fark o kadar açıktır ki, hayvanın hareketleri algılanan şimdiki zamanın gözle görülen kaba sicimleri tarafından güdülürken insanınkilerin ince, görünmeyen ipler tarafından idare edildiği şüphe götürmez. Fakat farklılık bundan öteye gitmez. Görü istençler üzerinde etkisini sürdürebildiği zaman nasıl *güdü* haline geliyorsa düşünce de *güdü* haline gelir. Ancak bütün güdüler bir nedendir ve nedensellik zorunluluğu beraberinde getirir. İnsan düşünme yeteneği sayesinde etkisini istençleri üzerinde hissettiği güdüleri, istençleri önünde tutabilme için arzu edilen bir düzende değiştirilmiş ve tekrarlanmış olarak şimdiki zamana getirir. Buna *düşünüp taşınma* denir. İnsanda tasarlama yeteneği vardır ve bu yetenek sayesinde hayvan için mümkün olandan çok daha geniş kapsamlı bir seçim şansına sahiptir. En azından bu yolla *göreli özgürdür,* yani hayvanın kesinlikle tabi olduğu algıladığımız şimdiki zamanda güdüler halinde etki yapan nesneler tarafından istençlerin doğrudan zorlanmasından bağımsızdır; *güdüleri* ya da düşünceleriyle şimdiki zamanın nesnelerinden kendisini bağımsız bir halde tarif eder. Bu göreli özgürlük, eğitim sahibi ancak derin düşünmeyen kişilerin, insanı hayvandan bariz bir halde üstün yapan istenç özgürlüğünden temelde anladıklarıdır. Halbuki bu şimdiki zamanda algılananla ilişkili olarak salt *görelilik, hayvanlarınkiyle* karşılaştırıldığında salt *üstünlük* ifade eder. Onun aracılığıyla değiştirilen tek şey güdülenimin *türüdür* ama güdülerin etkileme *zorunluluğu* hiçbir suretle çoğalıp azalmaz. *Soyut,* salt *düşünceden* oluşan güdü, algılanan şimdiki zamanın gerçek nesnesini oluşturduğu kadar istençleri belirleyen bir dış nedendir de. O halde diğerleri gibi bir nedendir, hatta diğerleri gibi herhangi bir ana ve edinilmiş izlenime *dıştan* ve baştan sona bağlıysa daima gerçektir, maddedir. Güdünün sadece daha uzun bir ileticiye sahip olma üstünlüğü vardır. Güdünün bu üstünlük aracılığıyla salt duyularla *al-*

gılanabilen güdüler gibi zaman ve mekânda belirli bir *yakınlığa* bağlı olmadığını ama en uzak mesafeden, en uzun zaman aralığındaki kavram ve düşünceler aracılığıyla zincirleme bir etki yaratabileceğini göstereceğim. Bu onun etkisini ilk önce duyup algılayan organın -insan aklı ya da *usunun*- özelliklerinin ve yüksek duyarlığının sayesindedir. Bu en azından *nedenselliği* ve onunla bağlantılı *zorunluluğu* artırmaz. O yüzden yalnızca oldukça yüzeysel bir görüş, her göreli ve üstün özgürlüğü soyut bir *liberum arbitrium indifferantiae* sanır. Bu göreli özgürlükten kaynaklanan tasarlama yeteneği, eylemde kararsızlıkla kendisini belli eden ve savaşım alanı insanın tüm canı ve bilinci olan sıklıkla acı bir *güdüler çatışmasından* başka bir şeye yol açmaz. Çatışma karşıt güdülerin tekrar tekrar sınanmasına götürür. Böylece insan, içindeki farklı güçlerden -en belirgin ve en güçlüsünün- bariz bir şekilde en güçlüsünün diğerini sahadan atıp istenci belirlemesine kadar karşıt yönlerde etkiye maruz kalan bir cismin bulunduğu durumla aynı duruma düşer ve sonucu, karar belirler. Karar, o mücadelenin sonucudur ve tümüyle *zorunluluğun* getirisidir.

İçinde kelimenin en dar anlamıyla *nedenlerin,* ondan sonra *uyarımların* ve en sonunda, kavranan ve soyut olana tekrar bölünen *güdülerin,* açık bir şekilde birbirlerinden ayrıldığı nedensellik biçimlerinin sıralanışına baktığımızda, varlıklar hiyerarşisini bu bakımdan aşağıdan yukarıya izlediğimizde neden ve onun etkisinin birbirinden giderek daha fazla ayrıldığını, daha bariz bir şekilde farklılaştığını ve daha heterojen hale geldiğini fark ederiz. Bu sırada neden giderek daha az maddesel ve elle tutulur hale gelir; bundan dolayı giderek daha az neden fakat daha çok etki içinde bulunacağa benzer. Söylenenlerin hepsi bir araya getirilirse: Neden ve etki arasındaki bağ giderek doğrudan kavranmaktan ve anlaşılmaktan uzaklaşır.

Az önce bahsedilen tespitlerin tümüyle karşılaşma ihtimali *mekânik* nedensellik söz konusu olduğunda en aza iner; bunun içindir ki mekânik nedensellik, nedensellik biçimleri içinde *en anlaşılır* olanıdır. Böyle olduğundan geçen yüzyılda olduğu gibi bugün de Fransa'da var olan ancak yakın zamanda Almanya'da da yayılan bütün nedenselliği mekânik olana indirgemek ve böylece fiziksel ve kimyasal tüm süreçleri mekânik nedenlerle, yaşam sürecini ise yine aynı şeyle açıklama eğilimi ortaya çıkmıştır. Çarpan cisim duranı hareket ettirir ve ne kadar hareket nakletmişse o kadarını kendisi kaybeder. Burada etkinin adeta tepkiye taşındığını görürüz, ikisi tamamen homojen, kesinlikle karşılaştırılabilir ve bu yüzden belirgindir. Aslında bu, salt mekânik tepkilerin tümünde böyledir. Ancak bir basamaktan diğerine her çıkışımızda bütün bunların giderek daha az sıklıkta meydana geldiği, diğer taraftan (neden ve sonuç arasındaki ilişkide) yukarıda söylenenlerin ortaya çıktığı görülecektir. Bunu görmek üzere neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi her basamakta inceleyelim: örneğin, neden sıcaklık olduğunda sıcaklık ile genleşme, akkor haline gelme, erime, buharlaşma, yanma, termo-elektrik gibi çeşitli sonuçları arasındaki ilişkide ya da buharlaşma ve soğuma ya da kristalleşme arasındaki ya da camların sürtünmesi ile garip görünümüyle statik elektrik arasındaki ilişkide, metal levhaların yavaş oksidasyonu ile bütün elektrik, kimyasal, manyetik görünümüyle galvanizm sonucu arasındaki ilişkide olduğu gibi. Neden ve etki birbirlerinden giderek daha çok *farklılaşıp heterojenleşir,* aralarındaki bağ *anlaşılmazlaşır*, sonuç nedenin ona sağlayacağından daha fazla şey içerecektir, çünkü ikincisi giderek daha az maddesel ve elle tutulur hale gelmektedir. Nedenlerin salt *uyarım* (bir parça dışarıda -ışık, sıcaklık, hava, toprak ve besin gibi- ve bir parça içeride -suyuk ile canlıların vücudunda bulunan her parçanın birbirlerini etkilemeleri gibi-) olduğu *organik* cisimlere atladı-

ğımızda her şey daha fazla açıklığa kavuşur. Uyarımın bir sonucu olan yaşam ise sonsuz karmaşıklığı ve sayısız çeşitliliğinde, bitki ve hayvan yaşamının farklı biçimleriyle kendini betimler*. Fakat artan heterojenlik, ölçülmezlik ve anlaşılmazlık yüzünden neden ve sonuç arasındaki ilişki kendisinin gerektirdiği *zorunluluğu* yitirir mi? Asla! Hiçbir şekilde. Yuvarlanan topun duranı harekete geçirmesi kadar zorunlu bir şekilde içi ve dışı metalle kaplı, elektrik toplayan cam kavanoz tek elle dokunulduğunda yükünü boşaltacak, arsenik her canlıyı öldürecektir. Aynı şekilde binlerce yıl hiçbir değişiklik göstermemiş, saklanmış kuru bir tohum tanesi, ait olduğu toprağa bırakıldığında ve hava, ışık, sıcaklık ve neme maruz bırakıldığında filiz vermek, gelişmek ve bitki haline gelmek zorundadır. Neden daha karmaşık, sonuç daha heterojendir, ancak aracılığıyla sonucun meydana geldiği zorunluluk bir saç kılı kadar dahi azalmamıştır.

Gerçi, bitki yaşamında ve hayvanın bitkisel yaşamında uyarım, kendisinin harekete geçirdiği organik işlevlerden her bakımdan azami ölçüde farklıdır ve ikisi de açıkça müstakildir; yine de henüz birbirlerinden *ayrı* değildirler, aksine aralarında ne kadar zayıf ve görünmez de olsa bir ilinti bulunmak zorundadır. Tam ayrışma öncelikle hayvan yaşamında eylemler, güdüler tarafından ortaya çıkarıldığında gerçekleşir. Bu süreçte, o ana kadar sonuçla arasında maddesel bir bağ olan neden, tamamen ondan bağımsız ve tümüyle farklı bir doğaya bürünecektir. Bu içerik, öncelikle madde dışında, salt düşünce bazındadır. O yüzden hayvanın hareketine neden olan *güdülenimdeki* neden ve sonuç arasındaki heterojenlik, bunların birbirlerinden ayrışmaları, ölçülemezlikleri, nedenin madde dışılığı ve bu yüzden

* Neden ve sonucun böyle birbirinden ayrılması üzerine daha ayrıntılı bir tartışma Doğadaki İstenç Üzerine'de (*Sämtliche Werke,* Band 3: *Kleinere Schriften,* Physische Astronomie, Cotta-Insel Verlag, 1978, s. 403-419) bulunabilir.

sonuç karşısında düştüğü belirgin bir içerik yoksunluğu en yüksek dereceye ulaşmıştır. İkisi arasındaki uyuşmazlık, bu ilişkiyi diğer bütün nedensel ilişkileri bildiğimiz gibi sadece *dışarıdan* bilseydik mutlak bir ilişki düzeyine çıkabilirdi. Fakat bu durumda tamamen farklı türde bir *içten* bilme, dışarıdakini tamamlar. Nedenin meydana gelişinden sonra burada sonuç olarak ortaya çıkan süreç bizim tarafımızdan gizlice bilinir; onu yamama *(ad hoc)* bir terimle tanımlarız: İstenç. Ancak burada da nedensellik ilişkisinin yukarıda geçen uyarımla olduğu gibi *zorunluluğunu* yitirmediğini onu *nedensel bir ilişki* olarak tanıdığımızda teslim ederiz ve onu usumuzda var olan bu biçim dolayısıyla düşünürüz. Ayrıca, nedenselliğin yukarıda açımlanmış iki farklı biçimiyle güdülenimin tümüyle benzer olduğunu ve güdülenimin sadece bu biçimlerin kesinlikle kerteli bir geçişle yükseldikleri en yüksek basamak olduğunu görürüz. Güdü hayvan yaşamının en ilkel olanında bile hâlâ uyarımla yakından ilişkilidir: Bitkisel hayvanlar *(zoophytes)*, genelde ışınsal hayvanlar *(radiarie)* ve yumuşakçalar *(mollusca)* arasında kabuklu hayvanlar *(akephala)* bilincin sadece zayıf bir alacakaranlığına sahiptir. Bu ise besini kendisine çekmeye, besini ya da avını görmeye ve olsa olsa yerini daha uygun olanla değiştirmeye yeter. Bu yüzden güdünün sonucu uyarımınkine benzer şekilde bu ilkel evrede tamamen açık, doğrudan ve kesinmiş ve muğlaklık taşımıyormuş gibi görünür. Küçük böcekler ışığın parıltısından alev içine çekilir; sinekler az önce gözlerinin önünde hemcinsini yutmuş olan kertenkelenin kafasına alışkın bir halde konarlar. Burada kim özgürlüğün hayalini kurar? Daha soylu ve akıllı hayvanlarda güdünün sonucu giderek daha dolaylı hale gelir; güdü uyardığı hareketten o denli açık bir şekilde ayrılır ki hayvan zekâsının ölçümünde bir standart olarak güdü ve hareket arasındaki uzaklığın farkından yararlanılabilirdi. Bu fark insanlarda ölçülemez.

Diğer taraftan, hayvanların en akıllılarında dahi yapmanın güdüsü haline gelen düşünce daima *algılanabilir* olmalıdır. Bir seçim mümkün olduğu zaman bile bu sadece o anda algılanabilenler arasında yapılabilecektir. Köpek tereddüt içinde sahibinin sesi ve gördüğü dişi köpeğin arasında durduğu zaman daha güçlü güdü hareketini belirleyecek ama bu zorunlu olarak sanki mekânik bir sonuç gibi gerçekleşecektir. Tıpkı denge halinden çıkmış olan bir cismin ağırlık merkezinin bulunduğu tarafı belirleyene kadar her iki tarafa doğru sallanması ve sonra bir tarafa düşmesi gibi. Güdülenimin neden ve uyarımla genel olarak kurduğu ilişki, güdülenim *algılanabilen* düşüncelerle sınırlanmış olduğu sürece onu etkileyen nedenin gerçek ve kaim olmasıyla ve aslında oldukça dolaylı yoldan da olsa duyuları ışık, ses ve koku aracılığıyla fiziksel olarak etkilemesiyle de ortadadır. Ayrıca burada neden gözlemciye sonuç kadar berrak görünür: gözlemci güdülenimin başladığını ve eşit derecede bariz olan başka bir güdü ya da (herhangi bir) eğitim aksi etkide bulunmadığı taktirde bunu kaçınılmaz suretle hayvanın eyleminin izlediğini görür. İkisi arasındaki bağıntıdan şüphe etmek imkânsızdır. Bu yüzden kimse hayvanlara *'liberum arbitrium indifferantiae'*yi, yani hiçbir nedenin belirlemediği bir eylemi atfetmeyecektir.

Ancak bilincin rasyonel olduğu, yani duyu-dışı bilgi elde edilebildiği, başka bir deyişle kavram ve düşünce yeteneğine sahip olunduğu yerde güdüler şimdiki zamandan ve çevredeki tüm olaylardan tamamen bağımsız olacak, bundan dolayı gözlemciden gizlenmiş hale gelecektir. Çünkü onlar insanın şu anda zihninde dolaştırdığı, oluşumları o zihnin dışında ve çoğu zaman ondan çok uzakta meydana gelen salt düşüncelerdir. Başka bir deyişle, bazen geçmiş yılların kişisel deneyiminde, bazen başkalarıyla, hatta en uzak geçmişte yaşamış kişilerle söz ya da yazı yoluyla kurulan iletişimdedir. Ancak, karmaşık

dış koşulların sık sık anlamayı güçleştiren bileşimleri nedeniyle güdüler arasına bir hayli hata, nesilden nesile aktarılan hayal kırıklıkları ve bu yüzden birçok budalalığın dahil edilmiş olmasına rağmen *güdülerin kaynağı daima gerçek* ve *nesneldir*. Buna insanın kendi eylemlerini güdüleyen şeyleri sık sık diğerlerinden, hatta bazen kendisinden de gizlemesi, yani kendisini bir şeyi ya da diğerini yapmada gerçekte neyin harekete geçirdiğini bilmekten korkması da eklenir. Fakat bu sırada gerçekleştirdiği birçok eyleme şahit oluruz. Tıpkı cansız cisimlerin meydana gelişini görmüş olabileceğimiz her hareketinin nedenini varsaydığımızdaki kadar sağlam ve güvenilir şekilde her güdüden birinin diğeri gibi bir neden olmadan gerçekleşemeyeceği inancıyla hareket edip tahmin yoluyla güdüleri anlaşılır kılmaya çalışırız. Buna göre, burada ele alınan insanın bireysel karakterinden kirişin uzunluğunu ve enini, tekerleklerin çapını, yükün ağırlığını vb. bildiğimiz gibi emin olsaydık, mekânik araçların sonuçlarını hesaplamada ulaştığımız kesinliğe eşit değerde kuşkuya yer vermeden güdülerin insanın plan ve girişimleri üzerindeki etkisini tahmin edebilirdik. Dışarıya baktığı, diğerleriyle işi olduğu ve pratik amaçlar güttüğü sürece herkes bu varsayımı yapar; çünkü insan usu bu hedefe yönelmiştir. Fakat insan, insan aklının gerçekte hangi nedenden dolayı belirlenmemiş olduğu konusunu teorik ve felsefi açıdan sorgulamaya çalışırken ve kendisini sorgu nesnesi yaparken aynı zamanda kendisinin az önce anlatılan salt düşüncelerden oluşan soyut güdülerin madde dışı doğasınca yanlış yönlendirilmesine de izin verir. Güdüler şimdiki zamana ve çevredekilere bağlı olmadığı ve karşılaştıkları engeller yine salt düşüncelerden oluştuğu için kişi öyle bir şaşkına döner ki, onların var oluşları hatta sonuçlarının zorunluluğundan bile şüphe eder ve yapılan şeyin aynı zamanda yapılmayabileceğini, istencin, neden olmadan kendiliğinden karar verdiğini ve bu kararın her eylemi

başlatan sonu görülmeyen bir değişiklikler serisinin başlangıcı olduğunu düşünür. Bu yanılgı öz bilincin yanlış yorumu -ilk bölümde yeteri kadar işlenmiş olan "istediğimi yapabilirim" ifadesi- tarafından desteklenmektedir, özellikle her zaman olduğu gibi salt yalvaran ve birbirini karşılıklı dışlayan güdülerin eylemi söz konusu ise. Bütün bunlar toplandığında, demek ki doğal yanılgının kaynağı, salt usun ve doğanın tüm kanunlarına aykırı olarak hiçbir yeter sebebe dayanmadan kendini belirleyen ve kararları tek ve aynı insanda verili koşullarda birbirine karşıt haller alabilecek olan kesin bir istenç özgürlüğünün öz bilincimizde bulunduğu görüşüdür.

Konumuz için bu denli önemli olan yanılgının oluşumunu özellikle ve en açık şekilde açıklamak ve böylece önceki bölümde yer alan öz bilinç incelemesini tamamlamak için yolda durup kendi kendine şunları söyleyen bir adam tasarlayalım: "Saat akşamın altısı, günlük çalışma bitti. Şimdi bir yürüyüş yapabilir ya da bir kulübe gidebilirim, aynı zamanda kaleye çıkıp güneşin batışını da seyredebilirim; tiyatroya gidebilirim, şu ya da bu arkadaşı ziyaret edebilirim; aslında, kapıdan dışarıya sonsuzluğa çıkabilir ve asla geri dönmeyebilirim de. Bütün bunlar sadece bana bağlı, burada özgürlüğün tasarrufu tümüyle elimde; yine de şimdi bunların hiçbirini yapmayacak, tam tersine aynı şekilde özgür irademle eve, eşime gideceğim". Bu, suyun kendisine şunu demesiyle aynıdır: "Yüksek dalgalar yaratabilirim (evet! denizde ve fırtına sırasında), tepeden önümdekileri sürükleyerek inebilirim (evet! dere yatağında), köpürüp fışkırarak dalabilirim (evet! şelalede), su seli olup özgürce havaya yükselebilirim (evet! fıskıyede), son olarak tamamen buharlaşıp yok olabilirim (evet! seksen derecede); buna rağmen şu an bunların hiçbirini yapmıyorum, hatta özgür istencimle yansımalı bir gölette durgun ve berrak halimle duruyorum". Suyun bütün bunları, belirleyici nedenlerin sadece şu ya da bu

olasılık için var olduğu halde gerçekleştirebilmesi gibi, insan da yapabileceğini sandığını, aynı koşullara tabi olmadan farklı bir yoldan yapamaz. Böyle bir şey o adam için nedenler işlemeye başlayana kadar imkânsızdır; ancak sonra nasıl su uygun şartlarla karşılaştığında bir şey yapmaya zorunluysa o da *zorunda kalacaktır*. Yanılgısı ve genelde kişinin her olasılığı o anda gerçekleştirebileceği anlamının yüklendiği öz bilince dair yorumdan ortaya çıkan yanlışlık kesin bir gözlemle, o adamın düşleminde belirli bir anda sadece *tek* resmin var olabilmesi ve o an için diğer her şeyi dışlamasına dayanır. Mümkün olduğunu varsaydığı eylemlerden biri için kendi kendine bir güdü tasarlar tasarlamaz o güdünün etkisini istencinde hemen hisseder: Buna sanat dilinde *velleitas* (istenç doğumu) denir. Ancak, o şimdi bunu *voluntas* (istenç) düzeyine yükseltebileceğini yani, varsayılan eylemi gerçekleştirebileceğini düşünür: Bu yalnızca bir yanılgıdır. Çünkü derhal bir ihtiyatlılık kendisini gösterecek ve karşıt ya da farklı taraflara çekiştiren güdüler ona bir şeyler hatırlatacaktır: Böylece düşündüğünün eyleme dönüşmediğini görecektir. İçerideki "istediğimi yapabilirim" ifadesinin sürekli eşlik ettiği farklı, birbirini karşılıklı dışlayan güdülerin bu türde başarılı tasavvur edilişi sırasında, iyi yağlanmış bir milin üzerindeki yel değirmeninin değişken bir rüzgârda bir yönden diğer yöne dönmesi gibi insan, düşleme yetisinin sağladığı ve mümkün görünen her güdüye hemen yönelir. Her defasında kişi onu *isteyebileceğini* ve böylece değirmeni belli bir noktaya sabitleyebileceğini düşünür ki bu da salt yanılgıdır. Çünkü "bunu isteyebilirim" ifadesi gerçekte bir varsayımdır ve kendisiyle birlikte "eğer diğerini tercih etmeseydim" ek cümlesini taşır. Fakat bu ek, isteme yeteneğini hükümsüz bırakır.

Saat altıda tasarımlar yapan kişiye geri dönelim ve benim onun arkasında durup kendisi hakkında felsefe yaptığımı, onun olası eylem özgürlüğünü tümden inkâr ettiğimi fark ettiğini dü-

şünelim. İddiamı çürütmek için düşündüklerinden birini gerçekleştirmesi içten bile değildir: Ancak o zaman benim inkârım ve onun muhalefet sevdası onu harekete geçirmeye yetecek güdüyü oluştururdu. Bununla beraber, aynı şey onu yukarıda sayılan eylemlerden sadece *daha kolay* olan herhangi biri için harekete geçirirdi: Tiyatroya gitmek gibi. Ancak asla en sonda anılan o sonsuz dünyaya koşmak üzere uyarmazdı; bu güdü onda bir hayli zayıf olurdu. Elinde dolu bir silah olup kendisini bununla vurabileceğini düşünenler de aynı şekilde yanılır. O mekânik alet intiharın en az önem taşıyan unsurudur, asıl mesele yaşam sevinci ya da daha doğrusu ölüm korkusundan ağır basmaya yetecek müthiş güce sahip olan, o son derece güçlü ve ender rastlanan güdünün oluşmasıdır. İnsan ancak bu sayede kendisini gerçekten vurabilir; eylemi daha güçlü bir güdü -şayet öyle biri mümkünse- engellemediği taktirde bunu yapmak zorundadır.

İstediğimi yapabilirim, *eğer istersem* sahip olduğum her şeyi bir fakire verebilir ve böylece kendim -eğer *istersem!*- fakir hale gelirim. Fakat bunu *isteyemem,* çünkü karşıt güdüler bunu gerçekleştirmemde üzerimde yeterinden fazla iktidara sahipler. Diğer taraftan, beni bir aziz yapacak kadar farklı bir karakterim olsaydı bunu isteyebilirdim; ancak o zaman da bunu istemekten kendimi alamaz ve öyle yapmak zorunda olurdum. Bütün bunlar, hâlâ günümüzde düşünce yoksunu filozofların kendisinde istenç özgürlüğünü gördüklerini sandıkları ve bu yüzden o bilincin belli bir gerçeği olduğunu ileri sürdükleri, öz bilincin *"istediğimi yapabilirim"* ifadesiyle mükemmel bir uyum içindedir. Bu filozoflar arasında Bay Cousin kendisini diğerlerinden ayırmakta olduğundan burada anılarak onurlandırılmayı hak ediyor. *Cours d'histoire de la philosophie'de* istenç özgürlüğünün bilincin en güvenilir gerçeği olduğunu öğretiyor[1] ve Kant'ı bu-

1 Cousin, V. *Cours d'historiae de la Philosophie,professé en 1819/20 et publié par Vacherot*, 1841,cilt 1, s. 19.

nu sadece ahlak kanunlarıyla ispatladığı ve salt bir koyut olarak gösterdiği için eleştiriyor, çünkü bu Cousin'e göre bir gerçektir: "Tespit etmenin yeterli olduğu yerde neden ispat ediliyor?"[1]; "Özgürlük bir gerçekliktir, bir inanç değildir"[2]. Bu arada Almanya'da da büyük düşünürler tarafından bu konuda iki yüz yıldan beri söylenen her şeyi rüzgâra savuran ve geçen bölümde çözümlenen öz bilincin ifadesine dayanarak istenç özgürlüğünü apaçık bir gerçek olarak ilan eden kara cahiller de yok değil. Belki de onlara haksızlık ediyorum, çünkü belki de onlar göründükleri gibi cahil değil ama açlar ve bu yüzden kupkuru bir parça ekmek için yüksek bir bakanlığın memnun kalacağı her şeyi öğretiyorlar.

Sözlerim kesinlikle ne bir metafor ne de bir abartmadır. Tam tersine tamamen bilardo masasındaki bir top itilmeden önce ne kadar az harekete geçirilebilirse kendisini bir güdü itmediği ya da teşvik etmediği taktirde, bir insanın oturduğu sandalyeden kalkması da o kadar az olanaklıdır; ancak o zaman onun ayağa kalkması topun itmeden sonraki yuvarlanması kadar zorunlu bir hale gelir. Birinin kesinlikle hiçbir çıkar sağlamadığı bir şey yapmasını beklemek bir parça odunun onu çeken bir sicim olmaksızın bana doğru gelmesini beklemeye benzer. Aynı şeyi bir toplulukta savunan adam, inatçı bir muhalefetle karşılaştığında "çatı yıkılıyor!" diye bağıracak olan başka bir adama sahip olsaydı meseleden kısa zamanda sıyrılabilirdi. O zaman muhalifler bir güdünün kuvvetli bir mekânik neden gibi insanları evden dışarı atmaya kadir olduğunu anlayacaklardı.

İnsan, deneyimin tüm nesneleri gibi mekân ve zaman içindeki bir görüngüdür ve nedensellik kanunu ikisi için de *apriori* ve bu yüzden istisnasız geçerli olduğundan o da kurala tabi olmak

1 *Aynı,* s. 50.
Pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?
2 *Aynı.*
la liberté est un fait, et non une croyance.

zorundadır. Salt usun *apriori* ifadesi böyledir ve tüm doğada rastlanan bir benzerlik onu böyle teyit eder; doğa varlıklarının giderek daha yüksek bir düzeye varma sürecinde daha karmaşıklaşması ve -salt mekânik olandan kimyasal, elektriksel, sinirsel, duyarlı, akıllı ve sonunda rasyonel olanına kadar- duyarlığın artması ve hassaslaşması gibi *etkin nedenlerin* doğasının her basamakta aynı süreçten geçmek ve etkilenecek varlıklara karşılık gelmek durumunda olacağı görüşünün yarattığı yanılgıya düşülmezse, her anın deneyimi tarafından da böylece doğrulanır. Sonuçta, nedenler de sonunda göze görünmeyinceye, fakat aslında, her tekil durumda sarsılmaz bir güvenle us tarafından varsayılıp uygun bir araştırmayla keşfedilip ulaşılabilinceye kadar, giderek daha az elle tutulur ve daha az maddesel hale geleceklerdir. Çünkü burada etkin nedenler aralarında en güçlü olanının karar verdiği ve insanları harekete geçirdiği salt düşüncelere yükseltilmiştir. Bütün bunlar karmaşık bağlantılar içindeki salt mekânik nedenlerin karşılıklı etkileşimde bulunmaları ve hesaplanan sonucun hatasız gerçekleşmesi kadar sıkı bir nedensellik çerçevesinde meydana gelir. Nedenin görünmezliği dolayısıyla yokmuş gibi görünmesine elektriklendirilmiş mantar parçalarının bir bardakta her yöne sıçramasında olduğu kadar bir insanın hareketlerinde de rastlanır; ancak göz bunu yargılamaya yetkili değildir, bunu sadece us yargılar.

İstenç özgürlüğünün varsayımları altında her insan davranışı açıklanamaz bir keramet, nedensiz bir etki olurdu. Eğer bir insan böyle bir *'liberum indifferntiae'*yi düşleyebilme cesaretine sahip olsaydı sonunda bu konu hakkında usun sessiz kaldığının farkına varırdı: 'us'ta böyle bir şeyi düşünmeye yarayacak bir biçim yoktur. Çünkü yeter sebep prensibi, tüm görüngülerin tamamen birbirlerince belirlenmeleri ve birbirlerine bağımlı olmaları prensibi, nesneleri arasındaki farka göre farklı biçimler alan bilgi yeteneğimizin evrensel biçimidir. Fakat burada belir-

lenmeden belirleyen, hiçbir şeye bağlı olmayıp ona bir başkasının bağlı olduğu bir şeyi düşünmek zorundayız. O şey B, C ya da D sonucunu verebilecekken hiçbir zorunluluk ve hiçbir neden olmaksızın A sonucunu veriyor. Ayrıca bunu kesinlikle aynı koşullarda, yani A'da B,C ya da D üzerinde hiçbir üstünlüğü (o zaman güdü ya da nesnellik olurdu) olmadığı zaman yapabiliyor. Burada tam başlangıçta sorunsal olduğu belirtilen *mutlak rastlantısal* kavramına geri döndürüldük. Tekrar ediyorum: Us bu konuya getirilebilse bile gerçekte bu konuda tamamen sessiz kalmaktadır. Fakat şimdi *nedenin* gerçekten ne olduğunu hatırlayalım: Onu izleyeni zorunlu kılan bir önceki değişiklik. Dünyada hiçbir neden, sonucunu asla salt kendi başına ya da bir hiçlikten meydana getirmez. Daha çok etkilediği bir şey her zaman vardır ve sadece o anda, o yerde ve o varlıkta değişiklik yaratır. Bu değişiklik daima o varlığın, içinde kendisini üretecek *gücü* taşıyan doğasına uygundur. Bundan dolayı, her neden içte ve dışta bulunmak üzere iki etkenden doğar: Yani etkilenenin asıl gücünden ve burada öncekinin kendini dışa vurmasını zorunlu kılan belirleyici nedenden. Neden üzerine kurulmuş her nedensellik ve açıklama asıl gücü varsayar; bundan dolayı sonuncusu hiçbir zaman her şeyi açıklamaz; tam tersine daima bazı şeyleri açıklanmadan bırakır. Bunu fizik ve kimya bilimlerinin tümünde görürüz: Açıklamaları daima görüngüde kendilerini dışa vuran doğal güçleri varsayar. Bütün açıklama görüngünün bir nedene dayandırılması ile oluşur. Bir doğa gücü kendi başına açıklık kazanmaz; tam aksine tüm açıklamanın ilkesidir. Aynı şekilde, kendi başına bir nedenselliğe tabi de değildir, ama nedenselliğin her nedene kazandırdığı, yani etkileme yeteneğidir. O kendi başına bu türdeki sonuçların tümünün temelidir ve hepsinde bulunur. Böylece manyetizma görüngüsü elektrik denen asıl güce dayandırılır. Sonra açıklama sessizleşir; açıklama sadece böyle bir gücün kendini

göstereceği yani kendini açığa çıkaracağı, onun etkilemesini sağlayan koşulları gösterir. Gök cisimlerinin hareketlerine dair açıklamalar yer çekiminin, sayesinde dünyadaki cisimlerin gidişatını belirlemek üzere her nedenin işlediği bir güç olduğunu varsayar. Kimyanın açıklamaları kendilerini belli *stökiometrik*[1] ilişkilere göre gösteren gizil güçlerin aslında cisimlerin seçilenle birleşme eğilimi olduğunu varsayar. Tüm sonuçlar sonunda bu ilişkilere dayanır ve tam bir kesinlikte belli nedenler tarafından sonuç adı altında meydana getirilir. Bunun gibi, fizyolojinin tüm açıklamaları yaşam gücünün içteki ve dıştaki uyarımlara belirli bir tarzda tepki verdiğini varsayar. Dahası, her alanda böyle bir usavurum gerçekleşir. Çarpma ve basınç gibi mekâniğin ilgilendiği o kadar anlaşılabilir olan nedenlerin kendisi bile, az önce anılan anlaşılması imkânsız güçlerden alta kalmayan geçirmezlik, kohezyon, bükülmezlik, sertlik, atalet, ağırlık, elastiklik varsayımlarını içerirler. Öyleyse nedenler her yerde, sadece varsayılmaları halinde neden olan, yani belirli etkileri zorunlu olarak uygulayan asli, açıklanamaz güçlerin ne zaman ve nerede *görüneceğinden* başka bir şey ifade etmez.

Tabii ki bunun *güdüler* için, dar anlamda nedenler ve uyarımlar için olduğundan daha az geçerli olması söz konusu değildir. Güdülenme gerçekte nedensellikten farklı değildir, sadece onun bir türüdür, yani bilme aracından geçen nedenselliktir. Burada neden başka nedenlere dayandırılmayacak ve bundan dolayı, daha çok açıklanmayan gücün belli olmasına neden olacaktır. Ancak burada *istenç* diye anılan bu güç diğer doğa güçleri gibi yalnızca dıştan bilinmez, öz bilinç sayesinde içten ve doğrudan da bilinir. İstence yönelmiş olan ve burada güdü diye anılan nedenler salt böyle bir istencin var olduğu ve her tekil durumda belli bir içeriğe sahip olduğu varsayımı altında geçer-

1 kimyasal bağlantılar ve onların bileşimlerinde var olan ağırlık ilintileriyle ilgili.

lidir. İstencin aynı güdülere tepkisinin her insanda sayesinde farklı olduğu, istençlerin bu özel ve bireysel bazda belirlenmiş içeriği *karakter* denen şeyi oluşturur; bundan başka, karakter *apriori* bilinmediği ve sadece deneyim yoluyla elde edildiği için *görgül karakteri* oluşturur. Karakter aracılığıyla öncelikle, belli bir insanın çeşitli güdüleri belirlenir. Çünkü genel doğa güçlerinin, en dar anlamda nedenlerin meydana getirdikleri sonuçların temeli olması ve yaşam gücünün, uyarımın sonucunun temeli olması gibi karakter, güdülerin neden olduğu tüm sonuçların temelidir. Doğa güçleri gibi o da asli, değişmez ve açıklanamazdır. Hayvanlarda her cinse, insanlarda her bireye göre değişir. Cinsin karakterinin taşıdığı kesin üstünlüğe rağmen, göze çarpan bir bireysel karakter sadece en soylu, en akıllı hayvanlarda kendini gösterir.

1. *İnsan karakteri bireyseldir:* Herkesin karakteri farklıdır. Şüphesiz türlerin karakteri bütün bireysel karakterlerin temelinde yatar; bu yüzden her birinde ana karakteristik öğeler tekrarlanmıştır. Ancak karakteristikler arasındaki karşılıklı kombinasyon ve değişimler o kadar anlamlı bir şekilde farklılaşır ki, karakterler arasındaki ahlaki farklılığın entelektüel yeteneklere eşitlendiği varsayılabilir. Bu da çok şeyi anlatır. Her ikisi de kıyaslanmaksızın deve ve cüce, Apollon ve Thersites arasındaki farktan daha büyük bir cisimsel farklılığa sahiptir. Bu yüzden, aynı güdülerin farklı insanlar üzerindeki etkisi tamamen birbirinden farklı olacaktır; ışığın balmumuna beyaz, klorun gümüşe siyah rengi vermesi, sıcaklığın balmumunu yumuşatması ama kili sertleştirmesi gibi. Bundan dolayı sadece güdünün bilgisinden yola çıkarak eylem tahmininde bulunulamaz, karakteri de çok iyi tanımak gereklidir.

2. İnsan karakteri *görgüldür:* Sadece deneyler aracılığıyla tanınır. Bu sadece başkaları için değil insanın kendisi için de geçerlidir. Böylece başkalarında ya da kendimizde şu ya da bu

özelliğin -adaletli olma, özgecilik, cesaret vb.- kayra kadar yüce olmadığını keşfettiğimizde hayal kırıklığına uğrarız. Bu yüzden zor herhangi bir karar seçimde gerçekte verilene kadar, başka birisi için olduğu kadar bizim için de bir sır olacaktır. Bilginin istenç karşısında şu ya da bu güdüyü ne kadar yakından hedef aldığına göre, kararın kimi zaman bir tarafa kimi zaman da diğer tarafa yöneldiğine inanırız. Bu süreçte "istediğimi yapabilirim" ifadesi istencin özgür olduğu sanısını yaratır. En sonunda daha güçlü olan güdü, gücünü istenç üzerinde uygulayacak ve seçim genellikle başlangıçta umduğumuzdan farklı sonuçlanacaktır. Bundan dolayı, sonuçta hiç kimse bir başka kişinin olduğu kadar kendisinin de belli bir durumda nasıl davranacağını, o durumda bulunana kadar bilemez. Ancak edinilmiş bir tecrübeden sonra, bir başkasından ya da kendisinden emin olur. Ancak o zaman e*mindir:* Kanıtlanmış arkadaşlıklar, denenmiş hizmetçiler güvenilirdir. Genelde bize özelliklerini önceden bildiğimiz herhangi bir şey gibi kesinkes tanıdık olan, güvenle ondan neyin beklenip neyin beklenemeyeceğini önceden kestirdiğimiz bir kişiyi ele alalım. Bir kere bir şeyi yapmış olan, gerekirse aynı şeyi iyi ya da kötü tekrarlayacaktır. Bu yüzden kim daha büyük, olağanüstü bir yardıma ihtiyaç duyarsa kendini âlicenap olarak kanıtlamış olana yönelecek, bir katil tutmak isteyense kendisini eli kana bulanmış insanlar arasında bulacaktır. Heredot'un anlatısına[1] göre Sirakuza'lı Gelon büyük meblağda bir parayı bir kişiye şartsız teslim etmeye ve o kişinin parayı yurt dışına çıkarmasına tümüyle razı olmak zorunda kalmıştı. O da bu görevi nadir rastlanan, gerçekten duyulmamış bir dürüstlük ve vicdan sahibi olduğunu kanıtlamış olan Cadmos'a vermişti ve güveni tamamıyla haklı çıkmıştı. Aynı şekilde, öz bilincimizin ya da güvensizliğimizin temellendiği kendimizle tanışmamız, deneyim yoluyla ve fırsat doğduğunda

1 *Historiae,* 7, 164.

yaşanır. Bir olayda ihtiyatlılık, cesaret, dürüstlük, ağzı sıkılık, kibarlık ya da durumun gerektirdiği başka özellikleri gösterip göstermediğimize ya da bu tür erdemlerin yokluğunun söz konusu olup olmadığına göre, kendimizle yaptığımız tanışma dolayısıyla kendimizden sonradan ya memnun oluruz ya da tam tersini yaşarız. Ancak kendisinin görgül karakterine dair edindiği kesin bilgi kişiye *edinilmiş karakter* denilen şeyi sağlar. O kişi iyi ya da kötü kendi özelliklerini ve bu yüzden kendisine ne için inanıp inanamayacağı ya da kendisinden ne beklenip beklenemeyeceğini kesinlikle bilir. Görgül karakteri sayesinde önceden sadece doğallıkla oynadığı rolünü artık artistik ve yöntemli bir şekilde ciddiyet ve kayrayla, söylendiği gibi karakterine hiç vefasızlık etmeden oynar. Kişi ne zaman karakterine sadık kalmazsa kendisi hakkında yanılır.

3. İnsan karakteri *sabittir:* Tüm yaşam boyunca aynı kalır. Geçen yıllar boyunca, ilişkileri, hatta bilgi birikimi ve görüşlerinin değişken kabuğu altında aynı ve gerçek insan, kabuğunun içindeki yengeç gibi hiçbir şekilde değişmeyip aynı kalarak saklanır. Karakteri yalnız yaşındaki değişiklik ve gereksinimlerinin sonucu olan bir yön ve tarz doğrultusunda fark edilir değişimlere uğrar. İnsan asla değişmez: Bir olayda nasıl davrandıysa tamamen aynı koşullarda (fakat koşullara dair doğru bilgiye sahip olması gereklidir) davranışlarını daima tekrarlayacaktır. Bu gerçeğin olumlanması günlük deneyimlerden çıkarılabilir ama bir tanıdıkla yirmi ya da otuz yıl sonra tekrar karşılaşıldığında ve vaktiyle uğraştığı aynı budalaca işleri yaparken yakalandığında, bu gerçek en hayret verici haliyle görülür. Bazıları bu gerçeği kelimelerle inkâr etse de *vaktiyle* sahtekâr olduğunu düşündüğü bir kişiye asla güvenmeyip geçmişte ona dürüstlüğünü kanıtlamış bir kişiye pek tabii güvenerek, bunu kendi eylemlerinde kabul eder. Çünkü bu güvende, gerçekte insanoğlunun bilgisinin tümüne dayanarak yaptığı olasılık hesap-

ları ve denenmiş, sınanmış ve olumlanmış olanlara karşı duyulan sıkı inanç yatar. Böyle bir inanç bizi geçmişte yanıltmış olsa da hiçbir zaman "karakteri değişmiş" demeyiz, aksine "onun hakkında yanılmışım" deriz. Bu gerçek aynı zamanda, bir gerçeği ahlaki açıdan değerlendirmek istediğimizde, o davranışı güdüleyenden emin olmak için özel bir çaba sarf etmemizin de temelinde yatar. Ancak sonra övgü ya da itham güdüye değil, bu güdü tarafından belirlenmeye izin veren ikincil ve sadece insanda mevcut olan etkene, karaktere yönelecektir. Gerçek onurun, (ucuz kahramanın ya da ahmağın onuru değil) bir kere kaybedilmesi halinde asla geri alınamayacağı ya da tam tersine tek alçakça bir eylemin lekesinin kişiye daima yapışıp kalacağı ve onu deyim yerindeyse damgalayacağı görüşü yine aynı gerçeğe dayanır. Bundan dolayı, atasözü, "*Bir kere* çalan, ömür boyunca hırsız olarak kalır," der. Bu, önemli devlet işlerinde gerçekleşebileceği gibi bir hainlik planlanıp da, hain kullanılıp ödüllendirildikten sonra amaca ulaşıldığında, onu uzaklaştırmanın akıllılık olarak bellenmesi gerçeğinin de temelinde yatar. Çünkü koşullar değişken olsalar da onun karakteri değişmez. Bunda, bir dram şairinin en büyük hatasının yarattığı karakterlerin sabit olmadığı, başka bir deyişle büyük şairler tarafından yaratılan karakterlerin tersine, doğanın gücünün getirdiği sabitlik ve sıkı mantık uyarınca yaratılmamış olduğu gerçeği yatar. Bu sonuncusunu "*Parerga**"da Shakespeare'den** verdiğim detaylı bir örnekle gösteriyorum. Aslında aynı gerçekte, şayet ileri yaşlarda gençliğimizdeki hataların tekrarını engelliyorsa, bilincin rol oynama olasılığı da saklıdır. Örneğin bu, kendi yaptığı bir hırsızlık suçundan hizmetçi Marion'u so-

* *Sämtliche Werke, Parerga und Paralipomena,* Cotta-Insel Verlag, 1979, cilt 5, no:118, s.276-277.

** *2.Richard* (çeviren: M. Hamit Çalışkan, Yapı Kredi Yayınları, 2.baskı, 1992, 1.bölüm) ve *4.Henry*'deki (çeviren: Bülent Bozkurt, Remzi Kitabevi, 1993, 2.bölüm) Graf Northumberland adlı karakter.

rumlu tutan Jean Jacques Rousseau'ya bilinci tarafından kırk yıl sonra hatırlatılmasıyla yaşandı. Bu ancak karakterin hiç değişmeden aynı kalması olasılığı halinde mümkündür; diğer taraftan gençliğimizdeki en aptalca hatalar, en hödükçe cehaletler, hayret verici aptallıklar yaşlılıkta bizi utandırmaz; koşullar değişti ve bütün yapılanlar bilgiyle ilişkiliydi, onlardan uzaklaştık, gençlik giysilerimiz gibi onları çoktan çıkardık. Aynı gerçek bir kişinin ahlaki hataları ve bozukluklarını açıkça bilmesi ve gerçekte onlardan nefret etmesi ve en samimi duygularla değişmeye niyetlense dahi aslında kendisini düzeltememesi ve ciddi niyetlere, dürüstçe verilen sözlere rağmen fırsat yeniden doğduğu zaman bir anlamda kendisine sürpriz yaparak kendisini eskisi gibi aynı yolu izlerken bulmasının da temelinde yatar. Düzeltilebilir olan salt, önceden kullandığı şu ya da bu aracın onu amaçlarına ulaştırmadığı ya da kazançtan çok zarar getirdiği kanısına vardıran *bilgisidir;* o zaman sadece araçlar değişmiş olur, amaçlar değil. Bu görüş Amerikan ceza sisteminin temelidir: *Karakteri,* insanın *yüreğini* değiştirmeye çalışmaz. Yapmaya giriştiği şey ise, o kişinin *kafasını* yola getirmek ve karakteri dolayısıyla hep yöneldiği amaçlara daha önce kullandığı adilik yoluyla dürüstlük, çalışma ve kendine yeterlik yoluyla olduğunkinden daha fazla zorlama, çaba ve tehlikelere maruz kalarak ulaşacağını göstermektir.

Her şeyden önce beraberinde gelişme ve asilleşmeyi getiren tek mekân ve alan *bilgi* alanıdır. Karakter değişmez, güdüler zorunluluk sonucu işlerler: Ancak güdüler aracı olan *bilgiden* geçmek zorundadırlar. Bilgi müthiş bir çeşitlenmeyle genişlemeye ve sayısız derecede, sürekli düzeltilmeye yeteneklidir: Bu, eğitimin tümüyle uğrunda çalıştığı şeydir. Her türden bilgi ve görü aracılığıyla usun eğitilmesi, onsuz insanın kapalı kalacağı güdülere giriş yolu açtığı için ahlaki bakımdan önemlidir. Onları anlayamadığı ölçüde güdüler istençler için var ola-

mazlardı. Bu yüzden aynı dış koşullar altında insanın konumu başka bir seferde eylem anlamında tamamen farklı olabilir: Yani, kişi koşulları doğru ve tam kavrayabilme yeteneğine sahip olursa ve böylece önceden onun için erişilmez olan güdüler onu etkilemeye başlarsa. Bu noktada Skolastikler çok doğru söylemişler: "Son neden (amaç, güdü) gerçek değil algılanan özüne göre işler*". Fakat hiçbir ahlaki etki bilginin düzeltilmesinden daha çok kapsayıcı değildir ve insan karakterinin hatalarını konuşma ve ahlak aşılama yoluyla ortadan kaldırmak ve böylece onun karakterini hatta aslında ahlakını düzeltmeyi istemek, kurşunu dış müdahaleyle altına çevirmeyi ya da dikkatli bir bakımla meşenin şeftali vermesini sağlamayı tasarlamakla tümüyle aynıdır.

Karakterin değişmezliğine dair inancın, *Apelius*'un kendisini büyücülük suçlamaları karşısında savunduğu ve savunurken de o tanınmış karakterine başvurduğu *Oratio de Magia*'sında şüpheye yer bırakmayacak bir inanç olduğunu görürüz. Orada şöyle der: "Her insanın karakterinde doğa tarafından daima aynı tarzda erdeme ya da kötülüğe açık kesin bir kanıtın bulunması cinayet işlemek ya da cinayet işlemekten kaçınmak için kesin bir nedendir[1]".

4. Bireysel karakter *doğuştandır*: O, ne bir sanat eseri ne de rastlantıya bağlı olan koşulların eseridir; o bizzat doğanın ese-

* Suarez'den *Disputationes metaphysicae,* disp. 23, bölüm 7, 8.
Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.
Schopenhauer'ın editörü Deussen'e göre, Schopenhauer causa finalis deyimi *Disputationes Methaphysicae*'de geçtiğini söylemektedir, fakat adı geçen pasaj bulunamamıştır (Bu dipnot eserin Konstantin Kolenda'ya ait olan İngilizce çevirisinden alınmıştır. *Essay on the Freedom of the Will,* The Liberal Arts Press, 1960, s. 54).
Schopenhauer bu alıntıyı *Parerga Paralipomena*'da (cilt. 2, no: 118, s.275) kullanmıştır.

1 Certum indicem cuiusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitian morarus firmum argumentum est accipiendi criminis aut respuendi.

ridir. Bireysel karakter henüz çocuklukta kendini gösterir, küçüğün ileride büyüyünce ne olacağını söyler. Bu yüzden tamamen aynı eğitim ve çevreye sahip iki çocuk, açıkçası yaşlı bir adam olduklarında taşıyacakları karakterlerin aynısı olan temelde birbirinden farklı karakterlerin sahibidirler. Hatta çocuğun ana karakter özellikleri salt babasından, *diğer taraftan anlığı annesinden* bir kalıttır. Bu soruyla ilgili olarak ana kitabımın 43. bölümüne [cilt 2, s.660-678] gönderme yapıyorum.

Bireysel karakterlerin yaratılışına dair açıklamadan, erdem ve kötülüklerin doğuştan olduğu sonucu çıkıyor. Bu gerçek, belli bazı önyargı ve sözde pratik çıkarlarıyla yani sevimli dar kavramlar ve sınırlı okul çocuğu görüşleriyle dolu olan bazı tandırnamelere uygun düşmeyebilir. Fakat bu zaten, Aristo'nun[1] belirttiğine göre iyi ya da kötü olmanın bize bağlı olmadığını *(in arbitrio nostro positum non esse nos probos vel malos esse etc.)* ileri süren ahlakın babası Sokrates'in inancıdır. Bu noktada Aristo'nun görüşü besbelli kusurludur, çünkü aynı zamanda Sokrates'in görüşüne katılır ve bunları en açık haliyle *Nikomakhos'a Etik*'inde* ifade eder: "Çünkü görüldüğü gibi, ayrı ayrı her karakter özelliği bir şekilde doğası gereği herkeste kendine hastır; çünkü adaletli, kanaatkâr, cesur olmak ve bu türden diğer ahlaki özelliklere sahip olmak herkeste doğuştandır[2]".

Aristo'nun onları kısaca gözden geçirdiği *Erdem ve Kötülükler Üzerine (De virtutibus et vitiis)* adlı kitabında erdem ve kötülüğe göz atarsak, hepsinin genç insanlarda sadece doğuştan özellikler olarak düşünülebildiğini ve yalnızca böyle gerçek hale geldiğini görürüz. Diğer taraftan, tefekkürden doğsalar ve

1 *Ethica Magna (Büyük Ahlak)*, 1, 9, s.1187a, 7.

* *Nikomakhos'a Etik (Ethica ad Nicomachum)*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara:1997, 6, 1144b, 4, s.128.

2 Singuli enim mores in obnibus hominibusque quodammodo videntur inesse natura: nam que ad iustitiam, temperantiam, fortitudinem ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur.

keyfi bir şekilde tasarlanabilselerdi, aslında her şey bir tür *ikiyüzlülüğe* varırdı ve özgünlüğünü yitirirdi. O yüzden de onların süreklilik ve güvenilirliğini koşulların baskısı altında hesaplayamazdık. Aristo ve bütün Antik Çağ filozoflarında eksik olan aşkın Hıristiyan tutkusu *-caritas-* buna eklense de mesele değişmez. Bir insanın tükenmeyen iyiliği ve diğerinin düzeltilemez, derine kök salmış kötülüğü, -diyelim ki bir yanda Antonine, Hadrian, Titus'un karakterleri, diğer yanda Caligula, Nero ve Domitian'ınkiler- nasıl dışarıdan uçarak konan rastlantısal koşulların eseri ya da salt bilgi ve ders olabilirdi! Nero'nun eğitmeni Seneca değil miydi? Doğuştan karakterde, tüm insanın bu asıl özünde, daha çok onun tüm erdem ve günahlarının tohumu bulunur. Safdil bir insan için doğal olan bu inanç Cato hakkında şunları yazan Velleius Paterculus'un (*Historiae Romanae,* 2, 35) kalemini yönlendirmiştir: "Erdemin kendisine benzediği ve tüm eylemlerinde doğası gereği insanlardan çok Tanrılara yakın duran bir insan: Asla adil görünmek için değil, aksine başka türlü davranamayacağı için adil olan kişi[1]".

Doğrusu, istenç özgürlüğünün varsayımı altında erdem ve günahın kaynağının ne olduğu sorusu ya da aynı şekilde yetiştirilmiş iki insanın tamamen aynı koşul ve nedenler altında tümüyle farklı, hatta birbirlerine karşıt davranışlarda bulunmalarının gerçekte ortaya çıkarması gereken sonuç bir yana bırakı-

1 Homo virtuti consimillimus et per omnia genio diis quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat.
Bu pasaj giderek determinist lerin cephanesinde standart bir silah haline geldi ve 1800 yıl önce en iyi tarihçilerin bile kesinlikle düşleyemeyeceği bir onura dönüştü. Bunu ilkin *Hobbes* yüceltti, ondan sonra da *Priestley,* en sonunda da *Özgürlük Üzerine* adlı araştırmasında Schelling tarafından (*Über die Freiheit,* s. 478) çeviri sırasında amaç uyarınca bir derece tahrif edilmiş olarak ve bu yüzden Velleius Paterculus'un (*Historiae romanae,* 2, 35) doğrudan değil ama zeki olduğu kadar kibar bir tarzda "bir kadim" diye anılmasıyla aktarıldı. Son olarak, ben de buraya uygun düştüğü için bunu söyleme fırsatını kaçırmak istemedim.

lamaz. Karakterlerin gerçek ölçekte ve temelde yatan farklılığı, her insan için her durumda birbirine karşıt davranışların eşit derecede mümkün olmaları anlamına gelen böyle bir istenç özgürlüğü varsayımıyla uyuşmaz. O halde insan karakteri, yaratılışı gereği Locke'un anlığı gibi bir *tabula rasa* olmak zorunda kalırdı ve aslında *'liberum arbitrium indifferantiae'*de bulunduğunu düşündüğümüz tam dengeyi yok edeceği için herhangi bir yönelimi olan hiçbir doğuştan eğilime sahip olmazdı. Yani, o varsayımla gözlem altına alınan farklı insanların arasındaki davranış farklılıklarının nedeni *öznel* öğelerde bulunamaz, *nesnel* öğelerdeyse ancak daha az nedene rastlanabilir; bu durumda ise davranışı belirleyen nesneler olurdu ve varsayılan özgürlük büsbütün kaybedilmiş olurdu. Davranış tarzlarının o gerçekten büyük farklılığının kaynağını öznel ve nesnel öğelerin arasına yerleştirmek için, onun nesnelin öznel tarafından kavrandığı farklı yollardan doğduğunu ya da farklı insanlar tarafından *bilindiğini* göz önüne getirmek, olsa olsa geriye kalan tek çıkış yolu olurdu. Ancak o zaman her şey, davranış tarzlarındaki ahlaki farklılığı sadece, kararın doğruluğunun farklılığına ve ahlâkın mantığa dönüştüğü şartlara dair doğru ya da yanlış *bilgiye* sahip olmaya dayandırmaya dönüşürdü. Fakat istenç özgürlüğü taraftarları karakterlerin doğuştan farklılığı var olmasa da aynı farklılığın dış koşullardan -baskı, deneyimler, örnekler, eğitim vb.- ileri geldiğini söyleyerek o talihsiz açmazdan kurtulmaya çalışsalar ve karakter bu yolla bir defaya mahsus olmak üzere meydana gelmiş olsaydı, o zaman davranış farklılığı açıklık kazanmış olurdu. Demek ki buna göre, ilkin karakterin (daha çocukluktan tanınır halde olmasına rağmen) çok geç görünüm kazandığını ve karaktere sahip olamadan önce çoğu insanın ölmüş olacağını ve sonra eserleri karakter olmak durumunda olan dış koşulların tamamen gücümüz dışında bulunduklarını ve karakterin rastlantıyla (ya da isteğe göre, takdiri

ilahiyle) öyle ya da böyle meydana geleceğini söylemek zorundayız. Şimdi, eğer karakter ve dolayısıyla davranış farklılıkları bundan ileri gelseydi, davranış farklılıkları için tüm ahlaki sorumluluk tamamen yok olurdu; çünkü fark açıkça son kertede şansın ya da takdiri ilahinin eseri olurdu. Demek ki istenç özgürlüğü varsayımı altında davranış tarzlarının kaynağını ve sorumlulukla birlikte erdem ve kötülüğü, hiçbir dayanak olmaksızın muallakta kalmış ve kök salacak hiçbir yer bulamamış halde görürüz. Fakat buradan, o varsayımın, ilk bakışta ham anlığa ne kadar, uygun olursa olsun temelde ahlaki inançlarımızla çeliştiği kadar yeterince gösterildiği gibi anlığımızın en üstteki ana kuralıyla da çeliştiği sonucu çıkar.

Yukarıda ayrıntılarıyla gösterdiğim gibi, genelde tüm nedenler gibi güdülerin işlediği zorunluluk da varsayımlardan bağımsız değildir. Şimdi bu zorunluluk varsayımını, bunun dayandığı temeli ve zemini öğrendik: Doğuştan, *bireysel karakter*. Cansız doğadaki her sonucun iki etkenin, yani burada görünen genel doğa gücü ve bu görünüme neden olan tekil *nedenin* zorunlu sonucu olması gibi insanın her eylemi, *karakterinin* ve işleyen *güdüsünün* ürünüdür. Her ikisi de mevcutsa, sonucun ortaya çıkmasının önüne geçilemez. Başka bir eylemin meydana gelmesi için ya başka bir güdünün ya da farklı bir karakterin ikame edilmesi gerekirdi. Ayrıca, kısmen karakterin iç yüzünü anlamak zor olduğu, kısmen güdü sıklıkla gizlendiği ve daima kişinin düşüncelerinin mekânında kapalı kalan diğer güdülerin karşı etkisine maruz kaldığı için eylem başkalarınca anlaşılamaz hale gelmeseydi, her eylem kesinlikle önceden tahmin edilebilir ve hesaplanabilirdi. İnsanın temelde çaresizce çabaladığı amaçları bile, doğuştan karakteri aracılığıyla belirlenir: Bu amaç için elinde tuttuğu araçlar kesinlikle kısmen dış koşullar kısmen de onları kavrayışı tarafından belirlenir. Bu kavrayışın doğruluğu yeniden anlığa ve eğitimine bağlıdır. Hepsinden çı-

kan en son sonuç, insanın tekil eylemleri ve böylece dünyada oynamak zorunda olduğu rolün kendisidir. Burada sunulan bireysel karakter öğretisinin sonucunu Goethe'nin en güzel kıtalarından birinde şairane bir üslupla kavranmış olduğu kadar kesin bir ifadeyle de belirtilir halde buluruz:

Seni dünyaya bahşeden günde
Güneşin durduğu gibi gezegenleri selama
Aynı şekilde sen de gelişerek hep biraz daha
Tabi olduğun yasaya göre
Var olmak zorundasın, kendinden kaçamazsın
Buydu hem Sybillerin* hem de peygamberlerin söylediği
Ve parçalayamaz hiçbir zaman hiçbir güç
Yaratılmış formu, içinde canlının geliştiği[1]

Bütün nedenlerin sonucunun zorunluluğunun bile dayandığı o varsayım, demek ki her şeyin iç varlığıdır: ya sadece, kendisini bu biçimde gösteren genel bir doğal güçtür ya da yaşam gücüdür ya da istençtir. Belli bir varlık nasıl olursa olsun her koşulda, sahip olduğu doğaya uygun işleyen nedenler aracılığıyla tepki verecektir. Dünyadaki tüm şeylerin istisnasız tabi olduğu bu kanun, skolastiklerin *"operari sequitur esse*[2]" (ne eylendiği ne olunduğuna tâbidir) formülüyle ifade edilmiştir. Bunun gereği

* Kahin kadınların.

1 Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.
(Urworte, Orphisch, 1)

2 Pomponatius, *De Animi Immortalitate,* s.76.

olarak kimyager, cisimleri ayıraçlar kullanarak, insan ise bir diğer insanı deneylere tabi tutarak inceler. Her koşulda dış etkenler varlıkta saklı olan zorunluluk dolayısıyla ortaya çıkar, çünkü o olduğundan farklı davranamaz.

Burada her varlığın bir özü öngördüğü, yani var olan her şeyin aynı zamanda *bir şeyler* olmak, belli bir içeriğe sahip olmak zorunda olduğu hatırlanmalıdır. O hem *orada olup* hem de bir hiç olamaz, *ens metaphysicum*, yani *var olan* ama belirlenim ve özelliklerin hiçbiri ve sonuçta bunlardan çıkan belli bir sonuç türü olmaksızın *'orada olma'*dan başka hiçbir şey olmayan olamaz, tersine varlığı olamayan bir öz ne kadar az (Kant'ın bilinen örneği olan yüz talerle açıkladığı) gerçekliğe sahipse özü olmayan varlık da buna o kadar az yeteneklidir. Çünkü var olan her şey, sayesinde neyse o olduğu, daima sahip olduğu ve dışavurumlarına nedenler tarafından zorunlu olarak yol açılan kendisine ait ve kendi şahsına has bir doğaya sahip olmak zorundadır; diğer taraftan bu doğanın kendisi hiçbir şekilde ne o nedenlerin sonucudur, ne de onlar tarafından değiştirilebilir. Fakat bütün bunlar insanlar ve onların istençleri için, tıpkı doğadaki diğer tüm varlıklar için olduğu kadar geçerlidir. O da var olmak için bir öze, yani karakterini oluşturan ve ortaya çıkmak için sadece dış bir nedene gereksinim duyan temel özelliklere sahiptir. Sonuç olarak, bir insanın aynı neden altında birbirine karşıt davranışlarda bulunacağını beklemek, bu yaz kiraz vermiş bir ağacın diğer yazda armut vermesini beklemek gibi bir şeydir. Kesin bir gözlemle, istenç özgürlüğü özü olmayan bir varoluş anlamına gelir: bu da bir şeylerin *var olması* ama bunun yanında aslında *bir hiç olması* demektir. Buysa onun *var olmadığı*, yani yadsınması anlamına gelir.

Nedensellik yasasının *apriori* bilinen ve bu yüzden istisnasız bir geçerliliğinin olması gibi, bu gerçeğin de kavranması, daha sonra ileri sürdükleri görüşler ne kadar farklı olursa olsun,

bütün zamanların gerçekten derin düşünürlerinin hepsinin istenç edimlerinin zorunluluğunu ortaya çıkan güdülerle açıklamak ve "liberum arbitrium"u reddetmekte karar kılmalarının ardında yatan nedendir. Hatta düşünmekten aciz olan ve zevahiri ve önyargıyı ödüllendiren kitlenin hesaplanamayacak denli büyük çoğunluğu bu gerçeğe her zaman inatla karşı çıktığı için, o düşünürler, bu gerçeği keskin hatta en taşkın kelimelerle ifade ederek ona atfedilen önemi doruğa çıkarmışladır. Bunlar arasında en tanınmışı olan, Buridan'ın halen bulunabilen yazılarında insanların yaklaşık yüz yıldır boşu boşuna aradığı *Buridan*'ın eşeğidir. Kendi adıma, onun 15.yüzyılda basıldığı aşikâr olan fakat basım yerinin ya da yılının belirtilmediği ve sayfa sayısının olmadığı *Sophismata*'sına sahibim. Kitapta sayfa sayısı aradım ama neredeyse her sayfada eşeklerin örnek verilmesine rağmen çabam çoğu kez boşunaydı. *Buridan* adlı makalesi daha sonra konu üzerine yazılanların temeli olan Bayle, Buridan'ın sadece *tek* bir sofizminin bilinebildiğini söylerken yanılıyor; ben kendi adıma onun sofizmlerden oluşan bütün bir kitabına sahibim. Ayrıca, Bayle konuyu etraflıca ele almış olduğundan, burada savunduğum, fakat onun zamanından beri fark edilmemişe benzeyen büyük gerçeğin bir şekilde sembolü ve tipi olmuş o, örneğin Buridan'dan çok daha yaşlı olduğunu bilmesi gerekirdi. O örnek, çağının bütün bilgi birikimine sahip olan, Buridan'dan önce yaşamış ve *Cennet*'inin dördüncü kitabında sözü eşeklerden değil insanlardan açarak başlatmış olan *Dante*'de bulunur:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a' denti[1].

1 *Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitus, homo prius fame periret, quam ut absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret* (Aynı derecede uzak ve aynı derecede iştah verici iki yemeğin arasında kalan özgür bir adam, bunlardan birine diş dokundurmadan açlıktan ölebilir). Alighieri, Dante, *İlahi Komedya, Cennet*, çeviren: Feridun Timur, İstanbul: 1996, M.E.Basımevi, Dördüncü manzume, s. 26.

Aslında bu, daha Aristo'da şu sözlerle bulunuyordu: "Bir adam aşırı derecede ve eşit miktarlarda aç ve susuz olmakla birlikte yemek ve içeceğe eşit uzaklıkta bulunuyorsa, zorunlu olarak bulunduğu yerde kalmak zorundadır"*. Örneği bu kaynaklardan kalma olan Buridan, bu kısır skolastik, sadece Sokrates, Platon ya da bir eşeği örnek seçme alışkanlığı olduğundan insanları bir eşekle değiştiriyor. İstenç özgürlüğüne dair soru gerçekten de derin düşünen bir aklın yüzeysel olandan, ya da güdü ve karakter verili olduğu zaman bir eylemin zorunlu olarak gerçekleşeceğini ifade edenlerle büyük çoğunlukla istenç özgürlüğüne tutunanların birbirlerinden ayrılabildiği bir mihenk taşıdır. Bunun yanında, utangaç bir tavırla bir ileri bir geri gidip hedefi kendisi ve ötekiler için şaşırtan, kelime ve deyimler ardına saklanıp soruyu nereden çıktığı bilinmeyene kadar, bir tersine bir yüzüne çeviren bir tür orta yol da mevcuttur. Filozof olmaktan çok matematikçi ve bilgin olan Leibniz de bunu yapmıştır**. Böyle tereddütlü hatipleri sadede getirmek üzere soruyu onlara şu şekilde sormak ve bundan vazgeçmemek gerekir.

1. Belli bir insan ve belli koşullar söz konusu olduğunda, iki davranış birden mi yoksa bunlardan biri mi mümkündür. Tüm derin düşünürlerin cevabı: Sadece *biri.*

2. Belli bir insanın katettiği yaşam yolunda -bir taraftan karakterin değişmeden kalması, diğer yandan da karakterin etkilerini yaşamak zorunda olduğu koşulların baştan aşağı ve en ufak ayrıntıya kadar her zaman sıkı bir zorunluluk yasasıyla meydana gelmesi ve tümüyle aynı türde zorunlu bağlardan olu-

* *De Caelo,* 2,13, s. 295b, 32.
Item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est

** Leibniz'in bu noktadaki kararsızlığı kendisini en çok Coste'a mektuplarında (*Opera Philosophiae,* ed:Erdmann, s.447) ve aynı zamanda *Theodicée'de (Theodicée Denemeleri,* çeviren: Hüseyin Batu, M.E.Basımevi, 2.basım, 1986, s.45-53) gösterir.

şan zincirlerin sonsuza kadar sürdüğü dış koşullar tarafından zorunlu olarak belirlenmesi halinde- herhangi bir yerde herhangi bakımdan, hatta en önemsizinden bir sahne olduğundan farklı bir şekil alabilir miydi? Hayır! Mantıklı ve doğru cevap budur. Her iki önermenin sonucu şudur: *Olan her şey en büyüğünden en küçüğüne kadar zorunlu olarak meydana gelir. Quidquid fit, necessario fit.*

Bu önermelerden korkmuş olanlar hâlâ bazı şeyleri öğrenip diğer öğrendiklerini unutmak durumundadır, ancak daha sonra onların rahatlık ve sakinliğin en bol kaynakları olduklarının farkına varacaklardır. Eylemlerimiz her şeyden önce bir ilk başlangıç değildir. Bu yüzden onlar aracılığıyla varlık için gerçekten yeni olan hiçbir şey oluşmaz: Aksine *eylediklerimiz dolayısıyla ne olduğumuzu öğreniriz.*

Olan biten tüm şeylerin sıkı zorunluluğuna dair açıkça bilinmeyen fakat hissedilen inancın temelinde, yaşlılarda çok sağlam olan kader ya da yazgı inancı yatar. Müslümanların kaderciliği hatta hiçbir yerde kökü kurutulamayan *omen* [ilk işaret] inancı da böyledir, çünkü en ufak tesadüf bile zorunlu olarak meydana gelir ve her olay bir diğeri ile tabiri yerindeyse zamanı oluşturur, öyle ki her şey her şeyden yansır. Hatta bu, son olarak zerre kadar bile kastı olmadan ya da tamamen kazara birini sakatlamış ya da öldürmüş olan bir adamın, bu talihsizliğin yasını tüm yaşamı boyunca suçluluğa yakın bir duyguyla tutmasıyla bağlantılıdır. Ayrıca, bir talihsiz insan *(persona piacularis)* olarak o kişi ötekiler tarafından açıkça hor görülür. Aslında insan karakterinin değişmezliği ve dışavurumunun tabi olduğu zorunluluğa dair inanç, büyük olasılıkla Hıristiyanlığın kayra seçimlerinden dahi etkilenmemiş değildir. En sonu, burada herkesin bakış açısına göre kabul edeceği ya da reddedeceği başka bir tali fikri vurgulamayacağım. Eğer olup biten şeylerin tüm olayları fark gözetmeksizin bağlayan nedensel zincir saye-

sinde tabi olduğu sıkı zorunluluğu kabul etmez ve bu zincirin mutlak bir özgürlük tarafından sayısız mekânlarda kırılmasına izin verirsek, o zaman hayallerde ve gaipten haber veren uykuda *geleceğin görülmesi* sırasında oluşan ve peygamberlik yeteneğinde var olan tüm öngörüler salt *nesnel,* bundan dolayı mutlak *imkânsız,* böylece akla hayale sığmaz hale gelir; çünkü o zaman öngörülebilecek nesnel bir gerçek gelecek olamaz; fakat bunu söyleyecek yerde sadece *öznel* koşullardan, yani öngörünün *öznel* olasılığından şüphe ediyoruz. En güvenilirinden sayısız şahidin geleceğe dair önermelerinden sonra, günümüzün artık iyi bilgilendirilmiş insanları arasında bu şüphe barınamaz bile.

Olan biten tüm şeylerin zorunluluğu öğretisine gerekçe olarak birtakım gözlemleri eklememe izin verin.

Zorunluluk her şeye nüfuz etmese ve her şeyi bir araya getirmeseydi, özellikle bireylerin yaratılarını yönetseydi bu dünya neye dönerdi? Bir canavar, enkaz, anlamsız ve mantıksız bir karikatüre, yani gerçek ve asli rastlantının eserine dönüşebilirdi.

Herhangi bir olayın meydana gelmemesini istemek insanın kendisine aptalca işkence etmesidir, çünkü bu mutlak imkânsız bir şeyi istemek demektir ve güneşin batıdan doğmasını istemek kadar akıldışıdır. Çünkü olan biten büyük küçük her şey sıkı bir zorunlulukla meydana geldiğinden ortaya çıkan nedenlerin ne kadar cüzi ve rastlantısal olduğunu ve daha farklı bir biçimde ne kadar kolayca var olabileceğini düşünmek boştur. Her şey aynı şekilde sıkı bir zorunlulukla meydana gelmiş olduğu ve sayesinde güneşin doğudan doğduğu, o aynı tam yetkiyle etkilediği için bu düşünce asılsızdır. Olayların nasıl meydana geldiğini daha çok, basılmış kelimenin bizim onu okumamızdan önce var olduğunu iyi bilen bir gözle değerlendirmeliyiz.

4.
ÖNCELLER

Sorunumuz üzerinde derinlemesine düşünmüş kişilerin yukarıdaki iddia hakkında verdikleri hükümlerin belgesi olarak bu çerçevede görüş bildirmiş büyük adamlardan bazılarını hatırlatmama izin verin.

Her şeyden önce, dinin esaslarının tarafımdan öne sürülmüş olan gerçeğe aykırı düşmesi gibi bir şeye inanabilecek olanları rahatlatmak üzere, Jeremias'nın "Eylemek insan egemenliğinde değildir ve onun adımlarını yönlendirmek, belirlemek kimsenin yetkisi altında değildir" (*İncil,* Jeramias, 10, 23) sözünü hatırlatmak isterim. Ama özellikle bizzat bu konu üzerine yazılmış olan *De servo arbitrio* kitabında istenç özgürlüğünü tüm ateşiyle inkâr eden *Luther*'e dayanmak istiyorum. Oradan bazı pasajlar Luther'in doğal olarak felsefi değil teolojik temele dayandırdığı görüşlerini karakterize etmeye yetecektir:[1]

"Bu yüzden özgür istencin bir hiç olduğu aynı şekilde tüm belleklere yazılmıştır; o inanç bir hayli karşıt iddia ve birçok otorite tarafından gölgede bırakılsa bile."[2] "Burada istenç özgürlüğü savunucularına özgür istençleriyle Hıristiyanlığı inkâr ettiklerini akıllarında tutmalarını hatırlatmak isterdim."[3] "Hz. İsa'dan bahseden Kutsal Kitabın tüm hükümleri istenç özgürlüğü ile savaşır. Sayısız hüküm vardır, hatta kitabın tamamı is-

1 Martin Luther, *On the Bondage of the Will (İstencin Esareti Üzerine).*

* Scopenhauer bunu Luther'in eserlerinin Sebastian Schmidt edisyonundan (Strassburg: 1707) alıntılıyor. (Bu ek eserin Konstantin Kolenda'ya ait olan İngilizce çevirisinden alınmıştır. *Essay on the freedom of the will,* The Liberal Arts Press, 1960)

2 *Aynı,* s. 145.
Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disptationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate...

3 *Aynı,* s. 214.
Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium...

tenç özgürlüğünü ele alır. Bundan dolayı, kitabı bu konuda yargıç konumuna getirirsek istenç özgürlüğü öğretisini mahkûm etmeyen tek harf ya da çizginin dahi geriye kalmayacağı hususunda tamamen haklı çıkmış olurum."[1]

Şimdi gelelim filozoflara. Burada eskilere öncelik verecek değilim. Çünkü felsefeleri tabiri caizse henüz masumiyet çağında, yeni felsefenin iki en derin ve hassas problemini, yani istenç özgürlüğüne dair soruyu ve dış dünyanın gerçekliğine ya da ideal ve gerçek arasındaki ilişkiye dair soruyu henüz açık bilince çıkarmış değildir. Ayrıca Aristo'nun, bu konuda düşüncesinin temelde salt fiziksel ve entelektüel özgürlükle çakıştığı ve o sebepten daima istemli olan ve özgürü özdeş tutar şekilde sadece "isteyerek ve istemeden yapılan" eylemlerden söz ettiği -şimdi göreceğimiz- *Nikomakhos'a Etik*'ten* yola çıkarak istenç özgürlüğünün eskilerin anlayışında ne derece netlik kazanmış olduğu epeyce çıkarılabilir. Karakteri -özellikle tam tersini yapacağı yerde- eylemden çıkarma hatasına düştüğü *Nikomakhos'a Etik***te düşünceleri her ne kadar arasıra o noktaya kadar varsa da, *ahlaki özgürlük* probleminin Aristo'da da kendini göstermediğine şüphesiz tanık olabiliriz. Aynı şekilde Sokrates'in yukarıda tarafımdan aktarılmış olan inancını çok hatalı bir tarzda eleştirmiş, diğer taraftan farklı ortamlarda bu görüşü tekrar kendisine mal etmiştir. Örneğin: "Doğadan bize düşen hisseye gelince onun bize tabi değil, Tanrısal bir vahiyden dolayı gerçekten talihli olana has olduğu açıktır."*** "Demek ki ka-

1 *Aynı*, s. 220.
Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura iudice causam agimus, omnibus modis vicero, ud ne iota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii.

* *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara: 1997, 3, 1-8.

** *Aynı*, 2. kitap, bölüm 2, 3, 7.

*** *Aynı*, 10, 10, 1179b 21, s.218.
Quod igitur a natura tribuitur, id in nostra potestate non esse, sed ab aliqua divina causa profectum inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est...

rakterde soylu olanı sevip adi olandan nefret eden erdemle kandaşlığın bir şekilde önceden var olması zorunludur."* Bu hem yukarıda aktardığım pasaja hem de *Büyük Ahlak*'a[1] uyar: "Eğer yaratılışta da bulunmuyorsa, salt niyetle en iyi olunmaz; ancak daha iyi olunur."[2] Aristo aynı noktadan hareketle istenç özgürlüğü meselesini asıl probleme biraz daha yaklaştığı *Büyük Ahlak* (1, bölüm 9-18) ve *Eudemos Ahlakı*'nda da (2, bölüm 6-10) işler. Yine de her şey muğlak ve yüzeyseldir. Aristo bütün eserlerinde analitik yöntemle meselelerin doğrudan üzerine gitmeyip dış özelliklerden sentetik sonuçlara varma metodunu kullanır. Şeylerin özüne varma yollarını zorlamak yerine dış özelliklere hatta kelimelere tutunur. Bu metot kolayca yanıltır ve derin problemler söz konusu olduğunda asla hedefe ulaştırmaz. Artık zorunlu ve istemli olan şey arasında olduğu varsayılan karşıtlık karşısında bir duvar karşısındaymış gibi kalakalır. Ancak bu duvarın arkasında istemli olanın *öncelikle,* -yokluğu halinde herhangi bir istenç ediminin gerçekleşmesini, isteyen bir öznenin yokluğu halinde olduğu kadar az mümkün kılan- mekânik nedenlerden sadece tali noktalarda ayrılan bir neden olan güdü yüzünden zorunlu olduğu görüşü bulunur. Bunu kendisi de söyler: "Edimin nesnesi nedenin dört türünden biridir."[3] İşte bu yüzden istemli ve zorunlu olan arasındaki o karşıtlık temelde yanlıştır; her ne kadar birçok sözde filozof hâlâ bugün de Aristo'nun hatasını tekrarlasa da.

Cicero istenç özgürlüğü problemini *De Fato* (10. ve 17. bölüm) adlı kitabında oldukça anlamlı bir şekilde ortaya koyar.

---

* *Aynı,* 1179b 29, 218.
Mores igitur ante quodammodo insint oportet ad virtutem accomodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendantur.

1 *Magna Moralia (Büyük Ahlak),* 1,2, s. 1187b 28.

2 Non enim, ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit, melior quidem recte erit.

3 *Ethica Eudemia* (Eudemos Ahlakı), 2, 10, 1226b 26.
Nam id, cuius gratia, una e causarum numero est.

Eserinin konusu doğası itibariyle onu bu probleme şüphesiz çok kolayca götürür. Kendisi istenç özgürlüğü tarafını tutar. Ancak daha önceden, Chrysippus ve Diodoros'da problemin az ya da çok anlam yüklenmiş olarak bilince çıkarılmış olması gerektiğini görürüz. Minos ve Stratos arasında geçen, istenç özgürlüğü ve onunla birlikte sorumluluğu inkâr eden Lukianos'un otuzuncu ölüm konuşmaları da kayda değerdir.

Fakat Septuaginta'daki Makkabilerin -Luther'de bu eksiktir- dördüncü kitabı, anlığın tüm tutku ve duygulanımları aşma gücüne sahip olduğunu ispatlamayı kendisine ödev edinen, tabiri caizse istenç özgürlüğüne dair bir incelemedir. İkinci kitaptaki Yahudi şehitler bunu belgeler. Problemimizin bildiğim anlamlı en eski tasarımına Clemens Alexandrius'un şu sözlerinde rastlarız: "Ruh, çaba ve direnç yeteneğine sahip değil de, ne yazık ki istem dışıysa ne övgü ne azar, ne onurlandırma ne de ceza haklı değildir."[1] Sonra, daha önce söylenmiş bir sözle ilişkili olan parantezli cümleye göre: " Öyle ki Tanrı kötülüğümüz karşısında bu denli suçsuzdur."[2] Bu son derece kayda değer yan cümle kilisenin problemi hangi çerçeveye oturttuğu ve çıkarına uygun olan hangi kararı hemen öngördüğünü gösterir. Yaklaşık iki yüzyıl sonra özgür istençler öğretisini zaten ayrıntılarıyla Nemesios'un *De Natura Hominis (İnsan Doğası Üzerine)* adlı eserinin 35. bölümünde, kitabın sonunda ve 39'dan 41. bölüme kadar işlenmiş buluruz. İstenç özgürlüğü burada istemli olma ya da seçim anında karar kılma yetisi olarak belirlenir ve büyük bir hevesle ifade edilir. Yine de hiçbir zaman meselenin tartışılmasından öteye gidilmez.

Problemimizin ona ilişkin her şeyle birlikte tam olarak geliştirilmiş haliyle ortaya konmasına ilk olarak filozoftan çok te-

1 Nec laudes nec vituperationes nec honores nec supplicia iusta sunt, si anima non habeat liberam potestatem et appetendi et abstinendi, sed sit vitium involuntarium. (*Stromata,* 1, 17, s. 83).

2 ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii. s.84.

olog olmasına rağmen burada hesaba katmamız gereken kilise babası Augustinus'ta rastlarız. Aynı zamanda onu aynı mesele üzerinde *De libero arbitrio* (Özgür Seçme İstenci Üzerine) adlı üç kitapta basiretsizlik ve inkârlara kadar götüren fark edilir bir sıkıntı, güvenilirliğini yitirmiş bir muğlaklık içinde buluruz. Elbette o, Pelagius gibi istenç özgürlüğüne, ilk günahı, kurtarılma zorunluluğunu ve kayranın özgür seçimini ortadan kaldıracak ve insanın kendi gücüyle adil olmaya ve ruhlar katına yükselmeye layık olmasını sağlayacak derecede, gereğinden fazla önem atfetmeyi istemez. Hatta o kitaplar, görüşleri karşısında *De natura et gratia (Doğa ve Kayra Üzerine)* adlı kitabını kaleme aldığı Pelagius'un ortaya çıkmasından önce yazılmamış olsalardı bile, tartışmanın (Luther'in daha sonra şiddetle inandığı) bu yanından daha çok bahsetmiş olacağını *rectationum desumto*[1] teslim eder. Bu arada şunları söyler: "İnsan, şimdi neyse o olduğundan daha iyi olamaz ve insanın gücü daha iyi olmaya, ya nasıl olması gerektiğini anlayamadığından ya da anladığı olması gerekeni olma gücüne sahip olmadığını gördüğünden yetmez."[2] Hemen sonra: "O aslında ne yapması gerektiğini görmüş ve öyle davranmak istemişse de bilgisizlikten dolayı bunu gerçekleştirememiş olabilir."[3] Sözünü ettiğimiz Argumento'da şöyle der: "Sayesinde insanın günahların kölesi haline geldiği istencin kendisi, Tanrısal kayra tarafından özgürlüğe kavuşturulamaz ve günahları yenmede yardımcı olunmazsa ölümlüden adil ve dindar yaşaması beklenemez."[4]

1 Yapmamakta direterek üzerine alma.

2 Nunc atem homo non est bonus nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo, qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere se videt.
De libero arbitrio (Özgür Seçme İstenci Üzerine), 3, bölüm 18.

3 Vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum, quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat, quid recte faciendum sit, et velit nec possit implere.

4 Voluntas ergo ipsa nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adiuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.

Diğer taraftan, istencin özgürlüğünü savunmada şu üç neden Augustinus'u teşvik eder:

1. Özgür istenci inkâr ettikleri ve başka bir şer ve kötülük kaynağını kabul ettikleri için karşısına *Özgür İstenç Üzerine* adlı kitabını açıkça yönelttiği *Maniliğe* muhalefeti. De Animae *Quantitate (Ruhun Niceliği Üzerine)* adlı kitabının son bölümünde bundan alayla bahseder. "İnsanlara seçme hakkı verilmiştir ve bu gerçeğin altını şeytanca akıl yürütmelerle kazmaya çalışanlar öylesine kördür ki... vb."[1]

2. "İstediğimi yapabilirim" ifadesi sayesinde istencin özgür sayılmasından ve *"istemli"*nin *"özgür"*le aynı kabul edilmesinden doğan ve tarafımdan açığa çıkarılmış olan doğal hayal kırıklığı: "Zira istencin iktidarında istencin kendisinden başka ne olabilir?"[2]

3. İnsanın ahlaki sorumluluğunu Tanrının adaletiyle uyumlu kılma zorunluluğu. Yani, Augustinus'un keskin zekâsı, bertaraf edilmesi bildiğim kadarıyla üç istisna dışında -ki bu yüzden hemen daha yakından gözlemleyeceğimiz- tüm filozofların sanki hiç varolmamış gibi sessiz ve kibarca kaçacakları kadar zor olan o çok ciddi problemi fark etmeme hatasına düşmedi. Ayrıca Augustinus ondan, kitaplarının hemen başlangıç kelimelerinde cömert bir samimiyetle, dobra dobra şöyle bahseder: "Lütfen söyle bana, Tanrı şeytanın yaratıcısı değil miydi?"[3] ve sonra hemen ikinci bölümde ayrıntılara girer: "Ruhum şu sorudan rahatsız oluyor: günahlar Tanrının meydana getirdiği ruhlardan geliyorsa günahların doğrudan Tanrıya geri dönmesinden farklı bir sonuca varmak nasıl mümkün olur?"[4] Din-

1 Datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo caeci sunt, ut... etc.

2 Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas situm est? *Özgür Seçme İstenci Üzerine,* 1, bölüm 12.

3 Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? *Özgür Seçme İstenci Üzerine,* 1, bölüm 1, s.1.

4 Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum. Bölüm 11, s. 4.

leyen cevap verir: "Şimdi düşünüp çıkarmak için o kadar kafa patlattığın şeyi açıkça ortaya koydun."[1]

Bu hayli şüpheli düşünce Luther tarafından tekrar ele alındı ve Luther tüm belagatıyla sorunu gözler önüne serdi: "Fakat Tanrının, özgürlüğü sayesinde bizi, doğal usun bile kabul etmek zorunda olduğu zorunluluğa tabi kılan bir şey olması gerekir... Tanrının her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olduğunu var sayıyorsak, kendi kendimizi yaratmadığımız ne şüphe ne itiraz kabul edecek şekilde ortaya çıkar. Ne kendimiz sayesinde yaşıyoruz ne de herhangi bir şey yapıyoruz, salt onun her şeye gücü yetmesi sayesinde tüm bunlar gerçekleşiyor... Tanrının her şeyi bilmesi ve her şeye gücü yetmesi istencimizin özgürlüğüyle taban tabana zıttır... Her insan kaçınılmaz surette, istenç değil fakat zorunluluk sayesinde var olduğunu ve bu yüzden istenç özgürlüğü sayesinde dilediği şeyleri yapamayacağını, aksine Tanrının, kaçınılmaz ve değiştirilemez olan karar ve istenci aracılığıyla öngördüğü ve neden olduğu şeyleri yapabileceğini kabul etmek zorunda kalacaktır"[2]

On yedinci yüzyılın başında yaşamış olan Vanini, olayın iç yüzüne dair tamamen böyle bir kavrayışa sahipti. Her ne kadar isyanını o zamanların baskısı altında mümkün olan her kurnazlığa başvurularak gizlemek zorunda kalmışsa da, bu anlayış onun Tanrıcılığa karşı inatçı isyanının kalbi ve can damarıydı. Vanini her fırsatta bu anlayışa geri döner ve onu en renkli gö-

1 İd nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat. s. 5.

2 Luther, *De Servio Arbitrio,* s. 144.
At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri... Concessa praescientia et omnipotentia sequitur naturaliter irrefragabili consequentia nos per nos ipsos non esse factos nec vivere nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam... Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio... Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro iure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et agit consilio et virtute infallibili et immutabili.

rüş noktasından tanıtmaktan bıkmaz. Örneğin *İlahi Takdirin Amfiteatrı'nda (Amphitheatre of Ethernal Providence)* şunları söyler: "Eğer Tanrı günahları isterse onları yaratır; çünkü şöyle yazılıdır: 'O ne isterse yaratır'. Eğer günahları istemediği halde onlar etkiliyorsa ya Tanrının öngörü sahibi olmadığını ya da merhametsiz olduğunu söyleriz; çünkü o ya kararların nasıl yürürlüğe konulacağını bilmiyordur ya kudretsizdir ya da kayıtsızdır. Filozof der ki: Eğer Tanrı dünyada günahkar eylemler istemeseydi, şüphesiz tek bir baş hareketiyle dünyadan tüm utanç verici eylemleri yok eder ve kovardı. Tanrının istencine aramızdan kim direnebilirdi? Her ahlak dışı eylemde günahkar kişiye eylemi gerçekleştirme gücü sağlarsa suçlar nasıl Tanrının istencine rağmen gerçekleşir? Ayrıca insan kendisini Tanrının istenci karşısına koyarsa Tanrı ona karşı gelen ve kazanan insandan aşağı olur. Bundan Tanrının dünyayı şimdi olduğu gibi istediği ortaya çıkar ve eğer daha iyi bir dünya istemiş olsaydı daha iyisine sahip olurdu."[1] 44. denemede şunlara rastlarız: "Araç, sahibi tarafından nasıl yönetiliyorsa her zaman öyle hareket eder ve eylemlerde istencimiz araç, diğer taraftan Tanrı da asıl etken gibi ortaya çıktığı için istenç kötü eylem gerçekleştirdiğinde suçu Tanrı üstlenecektir... İstencimiz sadece işleyiş değil öz itibariyle de Tanrıya bağlıdır; bu yüzden gerçekte istenci suçlayacak ne işleyiş ne de öze ait hiçbir dayanak yoktur. Aksine suç her anlamda istençleri sadece böyle yaratmış ve

1 Vanini, *Amphitheatrum Aeternae Providentiae,* Exercitatio 16.
Si Deus vult peccata, igitur facit; scriptum est enim: ' Omnia, quaecunque voluit, fecit'. Si non vult, tamen committuntur, erit ergodicendus improvidus vel impotens vel crudelis, cum voti sui compos fieri aut nesciat aut nesciat aut nequeat aut negligat... Philosophi inquiunt: si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est; si meliorem vellet, meliorem haberet.

böyle hareket ettiren Tanrıya yüklenmek zorundadır... İstencin varlığı ve eylemi Tanrıdan ileri geldiğinden istenç Tanrı için araçsa Tanrıya istencin iyi olduğu kadar kötü işleyişleri de atfedilmelidir"[1] Ancak Vanini'yi okurken onun baştan sona aslında kendisinin olan düşünceleri, nefret ettiği ve yalanlamak istediği düşünceler gibi rakiplerinin ağzına yerleştirme stratejisini yürüttüğünü akılda tutmak gerekir. Sonuç olarak, görüşünü ikna edici bir şekilde ve adamakıllı sunar ki hemen kendi şahsında onun karşısına sığ nedenler ve zayıf argümanlarla çıkabilsin. Sonra okurunun bedbahtlığına dayanarak, işini iyi görmüş gibi *(tanquam re bene gesta)* gururla geri çekilir. Bu kurnazlıkla, bütün bunları ciddiye almış ve samimiyetle onun en Tanrıtanımaz yazılarına tasdik şerhi koymuş olan yüksek öğrenimli Sorbonne'u kandırmıştı. Sorbonne onun en çok üç yıl sonra Tanrıya küfreden dili kesildikten sonra canlı canlı yakıldığını samimi bir memnuniyetle gördü. Bu tabii ki teologların asıl güç kaynağıdır ve o kendilerinden alındığından beri olaylar hızla tersine gitmektedir.

Yanılmıyorsam ilk defa Augustinus tarafından daha doğru anlamıyla ortaya çıkarılan bu ciddi zorluktan sıvışmayan ve onu hiçbir şey saklamadan -fakat kaldı ki Vanini, Augustine ya da Luther'den bile bahsetmeden ilk kez ortaya koyan, Özgürlük ve Zorunluluk Üzerine adlı makalesiyle Hume oldu. Hume bu makalesinde sonlara doğru şöyle yazar: "Tüm istencimizin son faili, bu sonsuz makineye hareket veren ve her varlığı bir sonraki olayın kaçınılmaz zorunlulukla ortaya çıkmak zorunda kaldı-

1 *Aynı*, Exercitatio 44.
(Instrumentum movetur prout a suo principali drigitur; sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale; ergo si haec male operatur, Deo imputandum est... Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet; quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movet... Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum)

ğı özel bir duruşa koyan dünyanın yaratıcısıdır. Bu yüzden insan eylemleri ya çok iyi bir nedenden meydana geldikleri için hiçbir alçaklığa yetenekli olamayacak ya da herhangi bir alçaklığı barındırıyorsa yaratıcımızı da aynı suça dahil etmek zorunda kalacaktır, çünkü Tanrı o eylemlerin son nedeni, faili olarak tanınmıştır. Çünkü bir dinamiti patlatan insanın kükürtlü fitil ne kadar uzun ya da kısa olursa olsun, o andan itibaren bütün sonuçlardan sorumlu olması gibi zorunluluğun taşıyıcısı etkin nedenlerin kesintisiz zincirlemesi sabitse, sonlu ya da sonsuz ilk nedeni etkileyen varlık diğerlerinin de yaratıcısı olacaktır"* Hume bu zorluğu çözmek için bir denemeye girişir fakat sonunda onun çözülemez olduğunu itiraf eder.

Kant da öncellerinden bağımsız olarak "Pratik Usun Eleştirisi"nde aynı engele takılır: "Tanrının ilk evrensel varlık olarak *tözün* de varoluş *nedeni* olduğu kabul edildiği an, insan eylemlerinin belirleyici nedeninin tamamen onun gücü dışında bulunan bir şeyde, yani varlığı ve nedenselliğinin tüm tanımının büsbütün bağlı olduğu, insandan ayrı duran o en yüksek varlığın nedenselliğinde olduğunu teslim etmek zorunludur... İnsan en üstün sanat ustası tarafından yontulmuş ve kurulmuş bir kukla ya da Vaucanson'un otomatı olurdu ve öz bilinç gerçi onu düşünen bir otomat haline getirebilirdi ama onun kendiliğin-

---

* David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* "Özgürlük ve Zorunluluk Üzerine", çeviren: Serkan Öğdüm, İlke Kitabevi Yayınları, Felsefe Dizisi, 1998, s. 106-107.
The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an inevitable necessity, must result. human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve our creator in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest.

denliğinin bilinci -eğer bu özgürlük sayılırsa- ancak bir yanılsama olurdu. İnsan hareketlerini belirleyen en yakın nedenler ve onları belirleyen uzun nedenler zincirinin içsel olmasına karşın son ve en yüce neden tamamen yabancı bir elde olduğu için, bu kendiliğindenlik özgür diye adlandırılmaya sadece karşılaştırılmalı bir durumda layıktır"* Sonra bu büyük zorluğu kendinde şey ve görüngü arasında bir ayırım oluşturarak aşmaya çalışır ama bunun meselenin özünde hiçbir şeyi değiştirmediği öyle açık ki bu noktada gerçekten ciddi olmadığına eminim. Bizzat kendisi de çözümün yetersizliğini şunları eklerken kabul eder: "Peki denenmiş ya da denenmeye kalkışılmış olan başka herhangi bir çözüm daha kolay ve anlaşılır mıdır? Daha doğrusu dogmatik metafiziğin öğretmenlerinin çözümü, kimsenin kolayca düşünemeyeceğini umarak meseleyi olabildiğince gözden ırak hale getirmeleri üzerine, onların bu zorluğu uzaklaştırmadaki samimiyetlerinden çok *kurnazlıklarını* kanıtlamış olduklarını mı söylemeliyiz."**

* *Pratik Aklın Eleştirisi*, çevirenler: İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980, s. 110.
Es scheint doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott als allgemeines Urwesen sei *die Ursache* auch *der Existenz der Substanz,* auch einräumen, die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmten Grund, was gänzlich außer seiner Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersteren und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. ...Der Mensch wäre ein Vaucançonscher Automat, gezimmert und aufgezogen vom obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automat machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird.

** *Aynı,* s.112.
Allein ist denn jede andere, die man versucht hat oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre *Verschmitztheit* als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt so weit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl niemand leichtlich an ihn denken würde.

Hepsi aynı şeyi söyleyen en heterojen seslerin bu kayda değer derlemesinden sonra kilise babamıza geri dönüyorum. Kendisi karşı karşıya kaldığı zorluğun ağırlığını tümüyle hissediyordu ama onu felsefi değil -çünkü bu usavurumun mutlak geçerliliği yoktur- Tanrıbilimsel usavurmayla aşacağını umuyordu. Ayrıca, bunun dayanağı da söylendiği gibi insana Tanrı tarafından verilmiş "*liberum arbitrium*"u savunmaya çalışmasının nedenine dair yukarıda anılan iki nedene eklenen üçüncü nedendir. Böyle bir *liberum arbitrium,* yaratan ve kulunun günahları arasında durduğu ve onları ayırdığı için tüm zorluğu ortadan kaldırmaya gerçekten uygun olurdu; kolayca kelimelere döküldüğünde, olasılıkla kelimelerin pek ötesine gitmeyen bir düşünü tatmin edebileceğinden ciddi ve incelikli tepkilere rağmen en azından *düşünülür* olmaya devam edebilirdi. Ancak tüm varlığı ve özüyle başka bir şeyin ürünü olan bir varlığın aslen insanı belirleyeceği ve böylece eylemlerden sorumlu olacağı nasıl düşünülür? Bu sav, kendisi çürütülemez bir önerme olan *operari sequitur esse;* yani her varlığın işleyişinin onun 'olma'sından çıktığı önermesiyle geçersiz kılınmıştır. Bir insan kötü davranıyorsa, bu onun kötü *olmasındandır.* Fakat bu önermenin bir de vargısı var: İşleyiş de 'olma'nın kaynağından çıkar *(ergo unde esse, inde operari).* Saatleri yanlış ilerlediği için onlara kızan bir saatçiye ne söylenebilir? İstenci bir *tabula rasa* yapabilseydik bile gene de, iki insandan biri diğerinden ahlaki açıdan tamamen faklı bir davranış tarzıyla hareket ettiğinde, herhangi bir şeyden kaynaklanması gereken bu farklılığın nedeninin ya dış koşullarda olduğunu -ki o halde suç insanlara düşmez- ya da bizzat onların istençlerindeki asli bir farklılığa dayandığını -ki bu tüm oluş ve özü başka bir şeye ait olduğu için suç ve liyakatin yine insanlara atfedilmemesi demektir- itiraf etmekten kaçınmazdık. Anılan büyük adamların bu labirentten bir çıkış yolu bulmak için kendilerini boşuna zorladıklarını

gördükten sonra, insan istencinin ahlaki sorumluluğunu o istencin kendisi tarafından belirlendiğini düşünmeksizin değerlendirmenin benim de kavrayış gücümün dışında olduğunu itiraf ediyorum. Şüphesiz Spinoza'nın *Ethik*'ini açtığı sekiz tanımdan yedincisini dikte ettiren de aynı yeteneksizlikti: "Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucu var olan ve eylemesi sadece kendisi tarafından belirlenen şeye özgür denilmesi gerekir; diğer yandan varoluşu ve işleyişi başka bir şey tarafından belirlenen şeye ise, zorunlu ya da daha doğrusu zorlanmış denir."*

Kötü eylem eğer yaratılıştan yani insanın doğuştan elde ettiği yapısından geliyorsa suç açıkça bu yaratılışın yaratıcısındadır; işte bu özgür istencin neden icat edildiğini açıklar. Ancak özgür istenç salt *olumsuz* bir özellik olduğundan ve sadece bir insanı hiçbir şeyin şöyle ya da böyle davranmaya zorlayamayacağı ya da şunu ya da bunu yapmasını engellemeyeceğini ifade ettiğinden özgür istencin kabul edilmesi durumunda bu niteliğin nereden doğacağı açıkçası anlaşılır değildir. Fakat ne insanın doğuştan gelen ya da sonradan kazanılmış yapısından -ki o zaman yaratıcısının hatası olurdu- ne de sadece dış koşullardan -ki o zaman rastlantı diye adlandırılmak durumunda kalırdı- ileri gelmemesi gerektiğinden eylemin nihai kaynağının *ne* olduğu sonsuza kadar açıklığa kavuşmaz. Bu yüzden her iki durumda da insan suçsuz kalır; ancak eyleminden sorumlu tutulur.

Özgür bir istencin doğal görünüşü boş bir terazidir: Boş terazi kefelerinden birine bir şey konmadıkça öylece dengede asılı kalır ve hiçbir zaman dengeden çıkmaz. Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmayacağı için terazi kendiliğinden ne kadar çok hareket edebilirse özgür istenç salt kendisinden o kadar çok ha-

---

* *Törebilim*, çeviren: Aziz Yardımlı. Deniz Canefe, İdea Yayınları, 1993, Tanımlar 7, s. 23.
Ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum.

reket yaratacaktır. Terazi bir tarafa mı eğilmeli, öyleyse ana hareketin kaynağı olacak yabancı bir cismin kefeye koyulması gerekir. Aynı şekilde insan eylemi de, *olumlu* etki eden ve salt *olumsuz* bir özgürlükten daha fazla olan bir şeyden ileri gelmek zorundadır. Ancak bu sadece iki şekilde olabilir: Bunu ya güdülerin kendisi, yani dış koşullar yapacak ve o zaman insan eyleminden açıkça sorumlu tutulamayacak ve her insan aynı koşullarda tamamen aynı davranışları gösterecektir ya da bu onun böyle güdüler karşısındaki duyarlığından, yani doğuştan edindiği karakterinden, yani her bireyde farklı olabilecek ve gücüyle güdülerin işlerlik kazandığı, insanda aslen mevcut olan eğilimlerden ileri gelecektir. Fakat bu durumda istenç artık özgür değildir, çünkü bu eğilimler terazinin tablasına konmuş ağırlıklardır. Sorumluluk onu koymuş olana, yani insanı bu tür eğilimlerle yaratan şeye düşer. Bu yüzden kişi sadece kendi kendisinin eseri ise eyleminden sorumludur.

Burada sunulan soruna bakış açısı yaratıcı ve yarattığının günahları arasında kaçınılmaz bir uçurum oluşturan istenç özgürlüğüyle bağıntılı her şeyi hesaplamamıza izin veriyor. Bundan, teologların istenç özgürlüğüne neden böylesine inatla sarıldıkları ve onların kalkan taşıyıcısı felsefe profesörlerinin de, büyük düşünürlerin en inandırıcı karşı kanıtlarına karşın, sağır ve kör bir halde neden özgür istence sarılarak uğrunda sanki yurt ve ocak uğruna (*pro ara et focis*[1]) savaşıyormuşcasına mücadele verecek kadar ısrarla bu girişimlerinde onları desteklediklerini anlaşılır.

Artık Augustine hakkındaki ara verdiğim açıklamamı tamamlayayım. Görüşü tamamen, insanın aslında sadece Adem günah işlemeden önce tam özgür bir istence sahip olduğu, ancak daha sonra ilk günahın bir kurbanı olarak -söylemek gerekirse sanki kilise babası gibi- kayra ve ödeşme yoluyla kurtuluşunu umut etmek zorunda kaldığından ibarettir.

1 Cicero, "De natura deorum" 3, 40, 94.

Bu arada Augustinus ve onun manilik ve pelagianizmle girdiği çatışma, felsefi sorunumuza dair bir bilinç oluşmasını sağladı. Artık sorun, skolastikler sayesinde, Buridan'ın *Sophismata*'sı ve Dante'nin yukarıda aktarılmış pasajını teyid eden filozoflara, giderek daha anlamlı bir şekilde sunuldu. Fakat görünüşe göre sorunun kalbine ilk varan 1656'da ortaya çıkan ve kesinlikle bu soruna atfedilmiş olan *Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum (Özgürlük ve Zorunluluğa Dair Sorular)* adlı kitabıyla *Thomas Hobbes*'du. Günümüzde bu esere nadiren rastlanır. Yazı, İngilizce'de şu an pasajını aktardığım Thomas Hobbes'un Ahlaki ve Politik Eserleri'nde bulunabilir.[1]

6. Hiçbir şey kendi başına bir başlangıç yaratmaz ama başlangıç kendisi dışındaki başka bir doğrudan failin eyleminden yaratılır. Bu yüzden kişi, o andan hemen önce, ne dilediği ne de istediği bir şeyi dilediği ve istediğinde, istemesinin nedeni bu istemenin kendisi değil, fakat ona bağlı olmayan bir şeydir. Böylece istenç üzerine yürüttüğümüz tartışmamızdan, istemli

1 Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes* (London: 1840), "Of Liberty and Necessity", cilt 4, s. 274-75, 277.
(6. Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily caused by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are necessitated.
7. I hold that to be a sufficient cause, to which nothing is wanted that is needfull to the producing effect.The same is also a necessary cause: for, if it be possible that a sufficient cause shall not bring forth the effect, then there wanted somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not sufficient. But if it be impossible that a sufficient cause should not produce the effect; then is a sufficient cause a necessary cause. Hence it manifest, that whatever is produced, is produced necessarily. For whatsoever is produced has had a sufficient cause to produce it, or else it had not been: and therefore also voluntary actions are necessitated.)

edimlerin zorunlu nedeninin istenç olduğu kesinkes ortaya çıksa da az önce söylendiği gibi istenç kendisine bağlı olmayan başka şeyler tarafından da zorunlu olarak *meydana getirildiğinden* her istemli eylemin zorunlu nedenlere sahip olduğu, yani *zorunlu kılındığı* sonucuna varılır.

7. Sonucun yaratılması için gerekli başka hiçbir şeyin istenmediği *şeyi yeter sebep* olarak tanırım. Aynı zamanda bu *zorunlu* bir nedendir, çünkü yeter sebebin *sonucu* ortaya çıkarmama olasılığı bulunsaydı, o zaman *sonucun* yaratılması için gerekli olan şey aranacak ve neden yeterli olmaktan çıkacaktı. Fakat, *yeter* sebebin sonucu yaratmaması imkânsız olsaydı *yeter* sebep aynı zamanda *zorunlu* sebep olurdu. Ortaya çıkan her şeyin *zorunlu* olarak ortaya çıktığı açıktır. Meydana getirilen her şey onu meydana getiren *yeterli* bir nedene sahiptir, aksi taktirde hiç meydana gelmemiş olurdu, yani *istemli* eylemlerin de *zorunlu* olduğu anlaşılır.

8. Özgür failin sıradan tanımı (sonucun elde edilmesi için gerekli olan her şey var olduğu halde onların sonucu yine de meydana getirememesi halinde ortaya çıkan şey) çelişkili önermeler içerdiği ve bir nedenin hem *yeterli,* yani *zorunlu* olup hem de sonucu gerçekleştirmede aciz kalabileceğini ifade ettiği için saçmadır."[1]

"Ne kadar rastlantısal görünse ya da ne kadar *istemli* olsa da her olay *zorunlu* olarak meydana gelir"[2]

Ünlü kitabı *Yurttaş Üzerine*'de *(De Cive)* şöyle der: "Her insan kendisi için iyi olanı arzular ve kendisi için kötü olandan

1 *Aynı,* s. 469.
That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is nonsense; being as much as to say, the cause may be sufficient, that is to say necessary, and yet the effect shall not follow.

2 *Aynı,* s. 485.
Every accident, how contingent soever it seem, or how voluntary soever it be, is produced necessarily

kaçmaya çalışır, fakat en çok doğal kötülüklerin en büyüğünden, yani ölümden kaçar ve bu kaçış taşın aşağıya düşmesi gibi yine büyük bir doğal zorunluluk yüzünden gerçekleşir"[1]

Hobbes'dan hemen sonra tamamen aynı inançla dolu olan Spinoza'yı görüyoruz. Bu noktadaki öğretisini betimlemek üzere birkaç pasaj yeterli olacaktır:

"İstenç özgür değil ancak zorunlu bir neden olarak tanımlanabilir. Çünkü istenç başka şeyler gibi belli bir tarzda davranmaya zorlandığı bir nedene ihtiyaç duyar"* "Son olarak dördüncü itiraza (Buridan'ın eşeğine) rastgelen şeyle ilgili olarak, bir insanın bu türden bir dengeye konması halinde (yani susuzluk ve açlık dışında hiçbir şeyi algılayamazken yemek ve içeceğin ona eşit uzaklıkta olması halinde) açlık ve susuzluktan ölmesi gerektiğini tamamen kabul ediyorum"**

"Aklın kararları bu yüzden gerçek anlamda var olan şeylere dair düşüncelerle aynı zorunluluğa tabi olarak akılda ortaya çıkar. O halde aklın özgür kararıyla konuştuğunu ya da sustuğunu veya başka bir şey yaptığını düşünen kimse gözleri açık rüya görüyor olmalı"***

1 *Aynı,* cilt 2, s. 8.
Fertur unusquisque ad appetitionem eius, quod sibi bonum, et ad fugam eius, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

* Spinoza, *Törebilim,* bölüm 1, önerme 32, s. 45.
Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. Nam voluntas ut reliqua omnia causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

** *Aynı,* bölüm 2, önerme 49, s.96.
Quod denique ad quartam obiectionem (de Buridani asina) attinet, dico me omnino concedere, quod homo in tali aequilibro positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit

*** Aynı, bölüm 3, önerme 2, s. 104.
Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur ac ideae rerum actu existentium. qui igitur credunt se ex libero mentis decreto loqui vel tacere vel quidquam agere, oculis apertis somniant.

"Her şey dış etkenler tarafından belli bir tarzda var olmak ve işlemek üzere belirlenmiştir. Örneğin bir taş dış etkinin itimiyle belli miktarda bir harekete kavuşur ve bunun sayesinde dış etkenler tarafından verilen uyarı sona erdiğinde de hareket etmeye devam etmek zorundadır. Şimdi bir taşın hareket halindeyken, hareketini mümkün olduğu kadar devam ettirmeye çabalamak zorunda olduğunu düşündüğünü ve bildiğini düşünelim. O zaman sadece kendi gayretinin farkında olan ve buna karşı hiçbir şekilde kayıtsız kalamayacak olan taş, tamamen özgür olduğunu ve sadece öyle istediği için hareketini devam ettireceğine inanacaktır. Bu herkesin sahip olmakla övündüğü, o insan özgürlüğüdür ve sadece istemesinin farkında olup istemesini belirleyen nedenleri göz ardı ettiği gerçeğinden doğar. Böylece tam ve sınırlı zorunluluk ve insanın varsayılan özgürlüğü üzerine ne düşündüğümü yeteri kadar açıklamış oldum"* Ancak Spinoza'nın, karşıt görüşü kararlı ve heyecanlı bir tarzda sunduktan çok sonra son yıllarında (yani kırklarında) bu görüşe varmış olması kayda değer bir durumdur. Hatta 1665 yılında henüz bir kartezyenken *Cogitata Metaphysica*'sında Buridan'ın sofizmalarıyla ilgili az önce söylenmiş görüşle tam bir çelişki içinde olan şu sözleri söylemiştir: "Çünkü eşek yerine bir insanın böyle bir denge vaziyetinde olduğunu varsayarsak, insan düşünen bir varlık olmaktan çıkar ve açlık ve susuzluk-

* *Aynı*, 4, kısım 62, s. 190.
Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. Gr. lapis a causa externa ipsum impellente certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe iam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoqidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere iactant et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii et causarum, a quibus determinatur, ignari....His, quaenam mea de libera et coacta necessitate deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

tan telef olduğu varsayıldığında da tamamen aptal bir eşek yerine konmuş olur."*

Bundan başka, aşağıda diğer iki büyük adamda meydana gelen görüş değişimini ve fikirlerinden nasıl aynı şekilde döndüklerini de anlatacağım. Bu, problemimizde doğru kavrayışı sağlamanın ne kadar zor olduğunun ve sorunun ne kadar derinde yattığının kanıtıdır.

Bir pasajını aktarmış olduğum *Özgürlük ve Zorunluluk Üzerine* adlı denemesinde Hume, güdülerin verili olduğu durumda tek tek istenç edimlerinin zorunluluğunu en keskin inançla kaleme alır ve bunu genel kavrayışa sahip bir tarzda açıkça sunar: "Böylece güdüler ve istemli davranışlar arasındaki birliğin, doğanın her parçasında neden ve sonuç arasındaki birlik kadar düzenli ve tekdüze olduğu ortaya çıkar."[1] Ve devamında: " Bu yüzden zorunluluk öğretisini teslim etmeden ve o çıkarımı güdülerden istenç edimlerine, karakterden davranış tarzlarına geçerken uygulamadan herhangi türde bir bilime ya da eyleme girişmek neredeyse imkansız gibi görünüyor."**

Ancak istenç eylemlerinin zorunluluğunu hiçbir yazar Priestley'in salt bu konuya atfedilmiş eseri *Felsefi Zorunluluk Öğretisi*'nde olduğu kadar ayrıntılı ve inandırıcı bir şekilde ortaya koymamıştır.[2] Tamamen kesin ve kavranabilir şekilde kaleme

* Spinoza, cilt 2, bölüm 12.
Si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

1 Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature.

** Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* çeviren: Serkan Öğdüm, İlke Kitabevi Yayınları, Felsefe Dizisi, 1998, s. 95-96.
It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and this inference from motives to voluntary actions, from character of conduct.

2 Schopenhauer J. Priestley'in *Doctrine of Philosophical Necessity (Felsefi Zorunluluk Öğretisi)* adlı eserinin ikinci baskısından (Birmingham: 1782, s. 20, 26, 37, 43, 66, 84, 90, 287) alıntılıyor.

alınmış bu kitaptan kim ikna olmadıysa anlığı önyargılar tarafından felce uğratılmış olmalıdır. Çıkarımlarını açıklığa kavuşturmak üzere birkaç pasajını aktarıyorum: "Bence felsefi özgürlük fikrinden daha çok göze çarpabilecek bir saçmalık olamaz."[1] "Mucize ya da bazı yabancı güçlerin araya girmeleri olmaksızın hiçbir istenç edimi ya da herhangi bir insan davranışı, meydana geldiğinden daha farklı gelişemezdi."[2] "Bir eğilim ya da aklın isteği yerçekimi olmasa da beni etkiler ve üzerimde yerçekiminin gücünün taş üzerinde uyguladığı kati ve zorunlu etkiye sahiptir."[3] "İstencin *kendini belirlediğini* söylemek hiçbir fikir vermez ya da daha çok bir saçmalığı, yani *sonuç* olan bir *belirlenimin* hiçbir neden olmadan meydana geldiğini ifade eder. Çünkü, *güdü* ismi altında anlaşılan şeylerin dışında belirlenimi meydana getirmek üzere gerçekten hiçbir şey kalmamıştır. Kişi hangi *kelimeyi* kullanırsa kullansın bizlerin nasıl olup da, bazen güdüler bazen de hiçbir güdü olmaksızın belirlendiğimiz konusunda, bazen ağırlıklarla bazen ağırlığı olmayan, -kendi içinde ne olursa olsun teraziye göre bir hiç olan- bir tür cisimle dengesi bozulan terazi hakkında sahip olabildiğinden fazla bir *kavrayışa* sahip olamaz."[4] "Güdü, uygun felsefi li-

1 There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty.

2 Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been.

3 Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone.

4 Saying that the will is self-determined, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a determination, which is an effect, takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of motive, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what words he pleases, he can have no more conception how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motives, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be nothing.

teratürde eyleme *uygun neden* olarak adlandırılmalıdır. Güdü doğadaki her şeyin diğer şeylerin nedeni olduğu kadar eyleme uygundur."[1] "Önceden var olan diğer bütün koşulların tamamen aynı olması durumunda iki şeyi birden seçmek asla gücümüz dahilinde olmayacaktır."[2] "Aslında geçmiş yaşam sürecindeki belli herhangi bir davranışı yüzünden kendisini ayıplayan bir kişi, aynı durumda yeniden bulunsaydı farklı davranacağını tasarlayabilir. Bu yalnız bir *yanılsamadır* ve kendisini kesin bir gözleme tabi tutup her koşulda hesaba katarsa, sahip olduğu aynı haleti ruhiye ve tamamen aynı bakış açısıyla- *o zamandan beri* düşünme yoluyla kazanılmış görüşleri dışlarsadaha farklı davranamayacağına ikna olabilir."[3] "Kısacası, bu durumda seçim değil, zorunluluk ya da mutlak saçmalık öğretisi var."[4]

Aynı görüş değişikliğinin Spinoza gibi Priestley'de ve biraz sonra gösterilecek başka bir büyük adamda da tekrarlandığını kaydetmeliyiz. Çünkü Priestley ilk baskının önsözünde şöyle der: "Zorunluluk öğretisine yine de kolaylıkla dönecek gibi görünmüyordum. Tıpkı Dr. Hertley gibi özgürlüğümden büyük bir gönülsüzlükle vazgeçtim. Bu konu üzerine bir zamanlar yürüttüğüm uzun bir mektuplaşma sırasında özgürlük doktrininin

1 In proper philosophical language, the motive ought to be called the proper cause of the action. It is as much so as anything in nature is the cause of anything else.

2 It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same.

3 A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere deception; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that with the same inward disposition of mind and with precisely the same view of things, that he had than, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection since, he could not have acted otherwise than he did.

4 In short, there is no choise in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense.

ateşli savunucusuydum ve bana karşı öne sürülen görüşler karşısında asla pes etmedim"[1]

Başına aynı şey gelen üçüncü büyük adam bu değişimi kendine has cana yakınlığı ve naifliğiyle dile getiren Voltaire'dir. *Metafizik Üzerine Tezler*'de istenç özgürlüğü denen şeyi ayrıntılı ve coşkulu tarzıyla savunmuştur. Fakat kırk yıl sonra yazdığı *Bilgisiz Filozof (Le Philosophe İgnorant)* adlı kitabında istenç eylemlerinin tabi olduğu sıkı zorunluluğu öğretir. 13. bölümde şöyle der: "Arşimet bir problemin çözümüne ondan vazgeçmek aklından geçmeyecek kadar derinlemesine daldığında sanki onu oraya kilitlemişler gibi odasından çıkmamak zorunda kalırdı: Kader isteyeni yönlendirir; istemeyeni terbiye eder. Böyle düşünen aptal her zaman böyle düşünmemişti, ancak sonunda pes etmek zorunda kaldı."[2] Bir başka kitabında Voltaire şöyle der: "Bir başka topa çarpan top, bir geyiği amaç güderek zorunlulukla izleyen avcı köpek, geniş bir hendeği daha az zorunluluk ve amaca tabi olmayarak aşan o geyik: Bütün bunlar yaptığımız her şeyde olduğundan daha fazla karşı konulur bir halde önceden belirlenmiş değildir."[3]

---

1 *Aynı*, 1. baskı, s. 27.
I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me.

2 Voltaire, *Le Philosophe İgnorant*, bölüm 13.
Arciméde est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un proléme, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir: 'Ducunt volentem fata, nolentme trahunt' (Seneca, *Epistulae*, 107, 11). L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de meme, mais il est enfin contraint de se rendre.

3 Voltaire, *Le Principe d'action*, bölüm, 13.
Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement aprés un cerf, ce cerf, qui franchit un fosse immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes a tout ce que nous faisons.

Bu kadar yüksek, seçkin üç dimağın görüşümüzü aynı şekilde kabul etmesi, şüphesiz meseleyle ilgili hiçbir şeyi dokunmadan bırakan aptal öz bilincinin "ama ben ne istiyorsam yapabilirim" ifadesiyle sarsılmaz gerçekleri reddetmeye girişen her kişiyi kuşkulandırmak zorundadır.

Günümüze en yakın bu öncelleri ele aldıktan sonra *Kant*'ın, görgül karakterin güdüler aracılığıyla itildiği zorunluluğu hem kendisi hem de başkaları için sabit bir mesele olarak görmesi ve onları tekrar tekrar kanıtlamak için de harcayacak vaktinin olmaması bizi şaşırtmamalıdır. "Genel Tarihe Dair Düşünceler"ine şöyle başlar: "Bir kimse metafizik açıdan *istenç özgürlüğüne* dair kafasında nasıl bir kavrama sahip olursa olsun istenç özgürlüğünün *görüngüleri,* yani insan davranışları diğer bütün olaylar gibi doğanın genel yasalarına göre belirlenirler."* *Salt Aklın Eleştirisi*'nde de: "Görgül karakter kendisinin etkilediği görüngülerden ve bunların deneyim tarafından sunulan kurallarından çıkarılması gerektiğinden, görüngüler dünyasındaki tüm insan edimleri görgül karakterden ve o karakterle beraber işleyen diğer nedenlerden doğanın düzenine göre belirlenirler ve eğer insan istencinin tüm görüngülerini temellerine dek inceleyebilecek olsaydık kesin bilgisine ulaşamayacağımız ve önsel koşullardan zorunlu olarak doğduğunu kabul edemeyeceğimiz tek bir insan eylemi bile olmazdı."**der. O halde görgül ka-

* Immanuel Kant, "Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht", *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Padagogik, Werke in Sechs Bünden,* cilt. 6, Cotta-Insel Verlag, 1964, s.33.
Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen ebensowohl als jene andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt.

** Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi,* A798 B826, s. 365, Idea Yayınları, 1993, çeviren: Aziz Yardımlı.
Weil der empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand gibt, gezogen werden muß; so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung

rakter itibariyle özgürlük yoktur. Eğer insanları sadece *gözlemliyor* ve hareketlerini güdüleyen nedenleri antropolojide olduğu gibi psikolojik araştırmaya tabi tutmak istiyorsak onları sadece görgül karaktere göre inceleyebiliriz. Aynı kitapta şu sözler geçer: "Eğer istenç özgürse, bu ancak istemlerimizin anlaşılır nedeni yüzünden mümkündür. Çünkü doğanın diğer bütün görüngüleriyle aynı şekilde istencin dışavurumlarının görüngülerini, eylemlerimizi, yokluğu halinde görgül ya da herhangi başka bir bağlamda usu yürürlüğe koyamayacağımız çiğnenmez bir düstura göre, yani doğanın değiştirilemez kanunlarına göre açıklamak zorundayız."* *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde daha başka şunları söyler: "Öyleyse, hem iç hem de dış edimlerle kendini gösteren insana ait düşünme biçimini, bu eylemlere yol açan her güdüyü hatta en önemsizini bile ve eylemleri aynı şekilde etkileyen dış verileri de bileceğimiz kadar derinden kavramak mümkün olsaydı, ay ve güneş tutulmasının tahminindeki gibi kesin tahminler gibi bir insanın gelecekteki davranışının ne olacağına dair de akıl yürütülebileceğini teslim edebilirim."**

---

aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andem Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt: und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen.

* *Aynı.*
Der Wille mag auch frei sein, so kann dies doch nur die intelligible Ursache unsers Wollens angehn. Denn was die Phänomene der ußerungen desselben, d.i. die Handlungen betrifft, so müssen wir nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft im empirischen Gebrauch ausüben können, sie niemals anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären.

** Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi,* çevirenler: Ionna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980, s. 108.

Ancak burada, özgürlüğün zorunlulukla kurduğu birliktelik hakkındaki doktrini kavranılır ve görgül karakter arasındaki ayrım yoluyla birbirine bağlar. Bu görüşe aşağıda döneceğim; çünkü onu tümüyle kabul ediyorum. Kant bunu iki fırsatta ifade etmişti. İnsan özgürlüğünü eylemlerin tabi olduğu zorunlulukla birleştirme olanağına dair tam bir kavrayışa sahip olmak isteyen her kimse bu derinden kavranmış ve sıkı düşünülmüş pasajları okumak zorundadır.

Konumuzun günümüzdeki ele alınışı tüm bu asil ve saygı değer öncellerin başarılarından temelde iki noktada ayrışıyor. İlkin bu yarışma sorusunun yönlendirilmesiyle öz bilincimizdeki istencin içten bilinmesini dıştakinden tamamen ayırıp ikisini kendi içinde ayrı ayrı değerlendirdim. Çoğu insanı karşı koyulmaz biçimde etkileyen yanlışın kaynağını açığa çıkarmamı sağlayan sadece budur. İkincisi, istenci doğada geri kalan her şeyle bir ilişki kurarak değerlendirdim, daha önce hiç kimsenin yapamadığı ve sayesinde konuya vakıf olunmasını ve konunun bir bütünlük içinde ele alınabilmesini sağlayan şey buydu.

Kant üzerine yazmış olan fakat kendime öncel kabul etmediğim bazı yazarlar hakkında birkaç kelime daha ileteyim.

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine İncelemeler[1]'inde Schelling, Kant'ın yukarıda yorumlanan önemli doktrinine, kavranılır ve görgül karakter hakkında açımlayıcı bir yorum getiriyor. Bu açılım, süslemelerinin canlılığı sayesinde Kant'ın tam fakat ku-

---

Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart so, wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte.

1 F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstande* (Leibzig: 1907), s. 479.

ru ifade tarzına göre durumu daha kavranabilir kılacaktır. Bu arada gerçeğin ve Kant'ın onuruna zeval getirmeden ondan bahsetmenin mümkün olmadığını da eklemeliyim. Çünkü Kant'ın doktrinleri arasından en önemli ve hayranlık verici ve hatta kanaatimce en enginlerini ileri sürerken Schelling, sunduklarının içerik itibariyle Kant'a ait olduğunu açıkça ifade etmekten çok, bu büyük adamın dallı budaklı ve zor eserlerine aşina olmayan çoğu okurun Schelling'in kendi düşüncelerini okuduklarını sanmalarına neden olacak bir izlenim yaratmaktadır. Bu girişimin ne kadar başarılı olduğunu burada bir çok örnekten biriyle göstereceğim.

Hâlâ bugün bile Halle'de genç bir felsefe profesörü olan Herr Erdmann 1837 tarihli Vücut ve Ruh adlı kitabının 101. sayfasında şunları söylemektedir: "Leibniz gibi Schelling'de de 'Özgürlük Üzerine' adlı değerlendirmelerde ruh kendisini tüm zamanlarda belirlemiştir"[1] vb. Bu yüzden Schelling Kant'a göre Amerigo'nun Columbus'a göre bulunduğu şanslı konumdadır: Birinin keşfi diğerinin adıyla damgalanmıştır. Ancak o, bunu şansına değil kurnazlığına borçludur. Çünkü 465. sayfa şöyle başlar: "Özgürlük doktrinini o alana yükselten genelde ve öncelikle *idealizm* olmuştur"[2] vb. ve sonra bunları doğrudan Kant'ın düşünceleri izler. Demek ki, dürüstlüğe yakışır şekilde Kant demek yerine, *idealizm* diyor: Bu çok anlamlı terimin altında herkes Kant'ın doktrinini değil de Fichte ve Schelling'in erken Fichtevari felsefesini görecektir, çünkü Kant felsefesinin *idealizm* olarak adlandırılmasına karşı çıkmış*, *Salt Usun*

1 Wenn auch Leibniz ähnlich wie Schelling in seiner Abhandlung 'Über die Freiheit' die Seele vor aller Zeit sich bestimmen läßt.

2 Überhaupt hat erst der Idealismus die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben

* Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena,* çevirenler: Ionna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 3, 2. baskı, Ankara: 1995, s. 31,99.

Eleştirisi'nin ikinci baskısına "İdealizmin Reddi*"ni eklemiştir. İzleyen sayfada Schelling tabii ki o kadar tantanayla kendi malı gibi ortaya döktüğü bilgilerin Kant'ın serveti olduğunu bilenleri susturmak için, parantez içi bir ibare kullanarak, kurnazca "Kant kavramı" der. Fakat sonra, 484. sayfada tüm gerçek ve adaleti savunma adına Kant'ın teorisinde bu görüşe *yükselmediğini* vb. yazar. Ancak yukarıda tekrar okunmasını tavsiye ettiğim *Kant*'ın ölümsüz iki pasajından da herkesin açıkça görebileceği üzere, Kant olmadan Fichte ve Schelling Beyler gibi binlerce kafanın asla kavramaya yeterli olmayacağı o görüş, aslen bizzat Kant'a aittir.

Burada Schelling'in değerlendirmelerinden bahsetmek zorunda olduğum için bu noktada sessiz kalamazdım. Kant'a tartışmasız kendisine ait olanı iade ederek özellikle, Goethe'nin "Çocuklar yolun lideridir[1]"sözünün tamamen geçerli olduğu bir zamanda, Goethe'yle birlikte Alman halkının asıl onuru olan, insanlığın o büyük öğretmenine karşı görevimi yerine getirdim. Ayrıca, aynı incelemede Schelling Jacop Böhme'nin düşüncelerini hatta sözlerini hiçbir kaynak belli etmeden yazmakta aynı derecede tereddüt etmemiştir.

"Özgürlük Üzerine İncelemeler", Kant'ın düşünceleri dışında yeni ya da temel bir aydınlanmaya yol açacak hiçbir şey içermiyor. Bu, hemen başlangıçtaki tanımda kendini belli ediyor: özgürlük "iyilik ve kötülük" yeteneğiymiş. Sorulu cevaplı eğitim için böyle bir tanım elverişli olabilir fakat felsefede bu hiçbir şey ifade etmez ve bu yüzden onunla hiçbir şeye başlanmaz. Çünkü iyilik ve kötülük kendiliğinden açık ve hiçbir açıklama, tespit ya da temellendirme gerektirmeyen basit kavramlar *(notiones simplices)* olmaktan uzak değildir. Zaten tezin yalnızca küçük bir bölümü özgürlükle ilişkilidir, ana içeriğini daha

* S. 274.

1 Goethe, *"Parabolisch"*, 7, 8, "das Knabenvolk ist Herr der Bahn".

çok, yazarın bize oluşumunu dahi tasvir ettiği üzere gizli bir tanışıklık içinde olduğu bir Tanrıya ait ayrıntılı bilgi oluşturur. Ne yazık ki bu tanışıklığa nasıl vardığı hakkında tek bir kelime bile etmez. Tezin başlangıcı, sığlığını sesleniş tonundaki cüret dolayısıyla korkutulmamış herkesin fark edeceği bir sofizmalar ağından oluşur.

O zamandan beri bu ve buna benzer ürünler sonucunda Alman felsefesinde entelektüel ve mutlak düşün, açık kavramlar yaratmanın ve dürüst araştırmanın yerini aldı. Kuru sıkı atmak, utandırmak, hayrete düşürmek, okuyucunun gözüne her türlü oyun yardımıyla kum atmak metot haline geldi. Konuşmayı derin kavrayış yerine her alanda bencil amaçlar yönlendiriyor. Sonunda bütün bunlar sayesinde felsefe -hâlâ öyle adlandırılmak istenirse- Hegel'in bakanlık yaratığı olarak en aşağı düzeyine erişinceye kadar giderek daha çok alçaldı. Bu adam, Kant'ın uğrunda mücadele edip kazandığı düşünce özgürlüğünü yeniden boğmak için felsefeden, usun kız kardeşi ve gerçeğin gelecekteki annesinden, devlet amaçları, muğlakçılık ve Protestan Cizvitlik için bir araç yarattı. Fakat bu rezaleti örtmek ve aynı zamanda olanak dahilindeki akla durgunluk verecek en büyük şeye neden olmak üzere, tımarhane dışında hiçbir yerde duyulmamış en boş kelime çerçöpünü, en sersem, boş söz pelerinini felsefenin üzerine örttü.

İngiltere ve Fransa'da genelde ele alındığında felsefe, hâlâ Locke ve Candillac'ın onu bıraktığı yerde duruyor. Yayımcısı Cousin tarafından "zamanının en önde gelen Fransız metafizikçisi" *(le pemier métaphysicien français de montemps)* diye adlandırılan *Main de Biran* 1834 tarihli *Fizik ve Ahlakın Yeni Karşılıkları (Nouvelles considérations du physique et moral)* adlı kitabında *'liberum arbitrium indifferantiae'*nin fanatik takipçisidir ve bunu apaçık bir gerçek addeder. Bazı günümüz Alman felsefi ilahiyat yorumcuları daha farklı çıkmıyor karşımı-

za: Yazılarında *'liberum arbitrium indifferantiae'* "ahlaki özgürlük" adı altında konuyu sanki yukarıda sayılan büyük adamlar hiçbir zaman var olmamış gibi değerlendirip istenç özgürlüğünün doğrudan öz bilinçte var olduğunu ve bundan dolayı karşı görüşleri sofizmden başka bir şey saymayacak kadar sarsılmaz bir şekilde saptanmış olduğunu söylerler. Bu yüceltilmiş güven, iyi arkadaşların istenç özgürlüğünün ne olduğunu ve ne anlama geldiğini bile bilmemeleri ve onu, kendi masumiyetleri çerçevesinde, 2. bölümde analiz ettiğimiz istencin gövdenin parçaları üzerindeki hükmünden başka bir şey sanmamaları gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Fakat bundan mantık sahibi hiç kimse şüphe etmemiştir ve bu da "istediğimi yapabilirim" fikriyle kesinlikle ifade edildi. Onlar bütün dürüstlükleriyle, bunun istencin özgürlüğü olduğunu düşünüyor ve mümkün olan tüm şüphelerin ötesinde olmasıyla övünüyorlar. Bu kesinlikle, o kadar büyük öncellerden sonra Alman düşününün Hegelci felsefeyle içine itildiği masumiyet halidir. Halbuki bu türden kişilere yüksek sesle şöyle denmeliydi:

Saatlerce akla davet edilmesine rağmen
Daima ısrarla ilk kelimesine geri dönen
Kadınlara benzemiyor musunuz?*

Aralarından bazılarının yukarıda belirtilmiş teolojik güdüleri hâlâ gizliden gizliye işbaşında olabilir.

Sonra yine zamanımızın tıp, zooloji, tarih, politika ve edebiyat alanındaki yazarları var. İnsan özgürlüğü ve ahlaki özgür-

* Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
Wenn man Vernunft gesprochen stundanlang?
Schiller, *Wallenstein'in Ölümü*, çeviren: Seniha Bedri Göknil, Dünya Edebiyatından Tercümeler, Alman Klasikleri: 46, perde 2, sahne 3, M.E. Basımevi, 1952, s. 33.

lükten bahsetmek üzere her fırsatı ne büyük kıvançla yakalıyorlar! Bunu söylediklerinde kendilerini bir şey sanıyorlar. Tabii ki ne söylediklerini açıklamaya girişmiyorlar. Ancak birinin onları sınamasına izin verilseydi ahlaki özgürlükten, hangi zarif ibareyle giydirilmiş olurlarsa olsunlar ya hiçbir şeyi ya da eski, dürüst, iyi bilinen *'liberum arbitrium indifferantiae'*yi kastettikleri anlaşılırdı. Kavramın geçersizliği hakkında kitleleri ikna etmek büyük olasılıkla hiçbir zaman mümkün olmayacak, fakat en azından akademisyenler onun üzerine konuşurken masumiyetten sakınmak durumundalar. Bundan dolayı, onlar arasında eğlendirici bir halde *istencin* özgürlüğünden bahsetmeye cüret etmeyecek ve böylece olaydan sıyrılmayı umarak onu daha şık bir hale getirmek için "*tinin* özgürlüğü" diye adlandıracak ürkek arkadaşlar olabilir. Fakat çok şükür şu anda bana soru işaretleriyle bakan okuru, bunu söylediklerinde onların ne düşündüklerine dair bilgilendirecek konumdayım. "Hiçbir şey, mutlak olarak hiçbir şey," sözleri iyi Alman modası ve stiliyle sonsuz bir ifadeyi ve aslında gerçekte hiçbir şeyi söylemeyen sadece boşlukları ve örtüsüyle imrenilmiş bir çıkış yolu sağlayan ifadelerden başka bir şey değildir. "Tin" kelimesi -gerçekten de metaforik bir terim- istencin karşıtı olarak her zaman *entelektüel* yetenekleri belirtir. Tin, yeteneklerin işleyişlerinde hiçbir zaman özgür sayılmaz, fakat açıkça anlaşılması, yani *nesnel* olması için ve asla, 'istenç aklın yerine geçer' (*stat pro ratione voluntas*[1]) denmemesi için önce mantık kurallarına sonra da bilmenin *nesnesine* uyma, boyun eğme ve tabi olma özelliğinde olduğu söylenir. Genelde Çağdaş Alman Edebiyatında her yerde bulunan "tin" tamamen şüpheli ve bu yüzden nerede karşılaşılırsa ehliyetinin sorulması gereken bir arkadaştır. Aklıma gelmişken bilindiği gibi tin *(geist)* kelimesinin kökeni Arapça ve simya kaynaklı *"gas"*, yani *spiritus* ve *pneuma* kelimesidir, ya

1 Juvenal, *Saturae*, 6, 223.

da soluk anlamında olan *anemosla* bağlantılı *animus,* sis ya da hava anlamına gelir.

Alıntıları yapılan büyük düşünürlerin konu üzerinde öğrettikleri şeylerden sonra konumuzun şimdiki durumu böyle. Bu yalnız, doğanın bütün zamanlarda istisna halinde nadir olarak gerçek düşünür ürettiğini değil, bunların da kendi başlarına çok az bir zaman diliminde var olduklarını doğruluyor. Kesinlikle bu nedenle budalalık ve hata hükümlerini sürüyorlar.

Sorunun ahlaki yanıyla ilgili olarak büyük şairlerinin tanıklığının da önemli yeri vardır. Sözleri sistematik bir çalışmanın sonuçları olmasa da insan doğası onların içe işleyen bakışlarına açıktır. Sonuçta iddiaları doğrudan doğruya sonuçla çakışıyor. Shakespeare'in *Kısasa Kısas*'ında *(Measure for Measure)* İsabella ölüme mahkûm edilen kardeşi için yardımcısı Angelo'dan merhamet diler:

Angelo: Yapmayacağım.

Isabella: İsteseydiniz yapabilir miydiniz?

Angelo: Görüyorsunuz, istemediğimi yapamam[1].

On İkinci Gece'de şöyle söylenir:

Kader, şimdi gücünü gösterebilirsin!

Yazılan bozulmaz, kimse efendisi değil kendisinin*.

Walter Scott da insan kalbinin ve onu harekete geçiren en gizli şeylerin hâkimi ve ressamı, *St. Ronan'ın Kuyusu*'nda (*St. Ronan's Well,* cilt 3, bölüm 6) bu derinde yatan gerçeği gün ışığına çıkarmıştır. Ölüm döşeğinde huzursuz bilincini itiraflarla

1 *Angelo:* I will not do it.
Isab.: But can you if you would?
Angelo: Look, what I will not, that I cannot do.
William Shakespeare, *Measure for Measure,* perde 2, sahne 2.

* Fate, show thy force, ourselves we do not owe,
What is decree'd must be, and be this so.
William Shakespeare, *On ikinci Gece (Ne İsterseniz),* çeviren: Özdemir Nutku, Remzi Kitabevi, 1992, 2. basım, bölüm 1, sahne 5, s. 59.

rahatlatmaya çalışan pişman bir günahkârı anlatır. Günahkâr, zamanı gelip çatan ölümünün ve huzursuz vicdanının arasında konuşmaya başlar:

"Git ve beni kaderimle yalnız bırak; ben yaşamış en iğrenç alçağım -en kötüsü kendime karşı da iğrenç biriyim, çünkü şimdi pişman olsam bile o zamanda olsaydım yine her türlü günahkârlığı hatta daha kötülerini yapacağımı söyleyen bir fısıltı var içimde. Tanrım, günahkâr düşünceleri ezmek için bana yardım et, ne olur![1]"

Bu şiirsel örneğe paralel olarak şu gerçek, karakterin sabitliği öğretisini değerli kılar ve aynı zamanda onun en güçlü doğrulayıcısıdır. 2 haziran 1845 tarihli *London Times*'a Fransız gazete *La Presse*'den benim tarafımdan çevirilmiş ve basılmıştır. Başlığı şöyledir: "Oran'da Askeri İdam".

24 Mart'ta Gomez diye bilinen İspanyol Anguilar idama mahkûm edilmişti. İdamdan önceki gün gardiyanıyla yaptığı konuşmada, "Ben onların beni tanıttığı kadar suçlu değilim," dedi. "Otuz kişinin katili olmaktan suçlandım, fakat sadece yirmi altı cinayet işledim. Çocukluğumdan beri kana susamıştım. Yedi buçuk yaşındayken bir çocuğu öldüresiye bıçaklamıştım. Sonra hamile bir kadını ve İspanyol bir memuru öldürdüm ve bunun sonucunda kendimi İspanya'dan kaçmak zorunda hissettim. Yabancılar Lejyonu'na girmeden önce iki cinayet işlediğim Fransa'ya kaçtım. Bölük komutanıyken 1841'de beraberinde bir çavuş, bir onbaşı ve yedi adam bulunan bir general-komiseri hapsettim. Hepsinin kellesini kestirttim. Bu insanların ölümü üzerime büyük bir ağırlık gibi çöktü. Bütün suçlarımın arasında en çok pişman olduğum bu cinayettir. Onları rüyalarımda

1 "Go and leave me to my fate; I am the detestable wretch, that ever lived - detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought!"

görüyorum ve yarın beni vuracak olan askerlerde de göreceğim. *Fakat tekrar özgürlüğüme kavuşsaydım, yine, hatta daha fazla, insan öldürürdüm."*

Goethe'nin *İphigenia*'sındaki şu sözler de bu bölüme aittir:

Arkas: Çünkü sadık arkadaşının öğüdüne kulak asmadın.

İphigenia: Gücümün yettiği şeyi gururla yaptım.

Arkas: Fikrini değiştirmek için hâlâ vakit var.

İphigenia: Buna hiçbir zaman gücümüz yetmez[1].

Schiller'in, *Wallenstein'in Ölümü*'ndeki ünlü bir pasajı da aynı şekilde temel gerçeği ifade eder:

Şunu biliniz ki
İnsanoğlunun düşündükleri ve yaptıkları
Benzemez körü körüne çalkalanan okyanus dalgalarına
İç dünyası, küçük kozmosu
Derin bir kaynaktır onların ebediyen fışkırdığı
Ağacın meyvesi kadar *elzemdir* onlar
Rastlantıya uyup değişemez doğru ve gerçek
Araştırdığım zaman insanın özünü
Bilirim onun istediklerini de hareketlerini de*.

---

1 *Arkas:* Denn du hast nicht der Treue Rat geachtet.
Iphigenie: Was ich vermochte, hab' ich gern getan.
Arkas: Noch änderst du den Sinn zur rechten Zeit.
Iphigenie: Das steht nun einmal nicht in unserer Macht.
(Perde 4, sahne 2)

* Des Menschen Taten und Gedanken, wißt,
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikrokomus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln
Schiller, *Wallenstein'in Ölümü,* çeviren: Seniha Bedri Göknil, M.E. Basımevi, İstanbul: 1952, Alman Klasikleri: 46, perde 2, sahne 3, s. 38

5.
SONUÇ VE DAHA YÜKSEK BİR GÖRÜŞ

Benim de savunduğum hakikatin bu şanlı, şairane felsefe öncellerini okura anımsatmaktan gurur duydum. Ancak filozofların silahı otoriteler değil nedenlerdir. Sonuçta, davamı savunurken salt nedenlere dayandım ve hala imkânsızdan yok oluşa *(a non passe ad non esse)* doğru yaptığım çıkarsamada tanıtlamaya tamamen yeterli kanıtı sağladığımı umuyorum. Yukarıdaki öz bilinç incelemesinde Kraliyet Akademisi'nin sorusunun reddi doğrudan ve olgusal, yani bundan dolayı *aposteriori* kanıtlarla temellendirildi. Fakat şimdi doğrudan ve *apriori* olarak da tanıtlandı, çünkü zaten var olmayan bir şey öz bilinçte sayesinde kanıtlanacağı hiçbir bilgiye sahip olamaz.

Savunduğum gerçek, basiretsiz, ileriyi göremeyen kitlelerin önyargılı düşüncelerine karşı duracak gerçeklerden biri olabilir. Fakat burada, vakitli ve yerinde sorduğu sorusunu önyargıları kuvvetlendirmek değil gerçeği onurlandırmak üzere soran halka değil, aydın bir akademiye konuştuğumu bildiğim için sorunu dolambaçlı sözlere ve ketumluğa başvurmaya gerek duymadan sunmama engel olmamalıdır. Ayrıca, söz konusu olan şey bir gerçeği saptamak ve tanıtlamak oldukça, dürüst bir araştırmacı bunun sonucuna değil fakat daima nedenlerine bakacaktır. Gerçeğin kendisi saptandığı an bunun zamanı da gelecektir. Sonuçlarına bakmaksızın kabul edilmiş bir gerçeğin diğer inançlarımızın sistemiyle uyuşup uyuşmadığını sormadan önce sadece nedenleri gözden geçiriyoruz. Bu aynı zamanda, burada sözlerini tekrarlamaktan kendimi alamadığım Kant'ın salık verdiği şeydir: "Bu nokta, daha önce başkalarınca da bilinen ve salık verilen şu düsturu güçlendirir: Her bilimsel araştırmada, araştırmanın içerebileceği o alanın dışında karşılaşılabilecek hiç bir zorluğa bulaşmadan şaşmaz bir tavırla yolu-

muza mümkün olan tüm kesinlik ve açıklıkla devam etme ve araştırmamızı sırf kendisi için, dürüst ve elimizden geldiği kadar tam bir şekilde yürütme düsturu. Sürekli inceleme yapmak beni şuna inandırdı: İş yarım bırakıldığında, benim dışımdaki öğretilerle karşılaştırıldığında bana oldukça şüpheli görünen şey, işim tamamlanana dek onu gözden ırak tutup sadece hazırdaki işle meşgul olunca, sonunda işim bittiği zaman, beklenmedik bir şekilde, bu öğretilerin hiç birine en cüzi şekilde riayet etmeden, taraf tutmadan, bu öğretiler için peşin bir sevgi beslemeden, ayrı olarak keşfedilmiş olan şeyle tam bir uyum içindedir. Yazarlar eğer işe biraz daha fazla samimiyetle başlama niyetinde olsalardı kendilerini bazı yanılgılardan ve bu kuruntu yüzünden çabalarını boşa harcamaktan kurtarmış olurlardı"*

Genel olarak metafizik bilgimiz, sadece sonuçları bu bilgiyle uyumlu değil diye gerçekten belirgin bir hakikati reddedebilmeye olanak tanıyabilecek kadar kesinlikten uzak. Doğrusu, elde edilmiş ve saptanmış her hakikat daha çok, genelde bilgi problemleri alanında fethedilmiş bir bölgedir. Bu haliyle o hakikat-

* Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi,* çevirenler: Ionna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980, s. 116.
Dies bestärkt die schon von andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie außer ihrem Felde etwan verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, soviel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Öftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieses Geschäft zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben in Betracht anderer Lehren außerhalb mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ und bloß auf mein Geschäft achthatte, bis es vollendet sei, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrtümer, manche verlorene Müheäweil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehn.

ler diğer yığınları harekete geçirecek ve aslında uygun durumlarda bir anda tümünü daha önce o güne kadar sahip olduklarından daha yüksek bir görüşe yükseltecek olan kaldıracı sabitleyebileceğimiz birer noktadır. Bilginin her alanında hakikatlerin birbirine eklenmesi öyle kesindir ki, tek bir gerçeğin sahipliğini kazanmış bir kimse oradan tüm gerçekliği ele geçirmeyi umabilir. Zor bir cebir problemindeki tek pozitif büyüklük çözümü olanaklı kıldığı için tahmin edilemeyecek bir öneme sahiptir; aynı şekilde karşılaşılabilecek problemlerin en zorunda bile - ki bu metafiziktir- bu şekilde paha biçilmez bir değeri olan veri, belli karakter ve güdüden eylemi meydana getiren *apriori* ve *aposteriori* kanıtlanmış katı zorunluluğun kesin bilgisidir. Tüm problemin çözümüne veriyi başlangıç noktası olarak kullanıp sadece bu veriden varabiliriz.

Bundan dolayı, hakkında sağlam, bilimsel bir doğrulama yapılamayan her şey, eğer başka birinin değil de kendi yolunda ilerliyorsa, böyle iyi temellendirilmiş bir hakikate dayanmalıdır. Böyle bir hakikat, kanıtlanmamış ve belki hatalı iddialarla uyumlu olması için hiçbir şekilde uzlaşma ve sınırlandırmalara tabi tutulmamalıdır.

Başka genel bir hatırlatma daha yapmama izin verin. Son durumumuza bakarken iki problemle ilgili olarak gözlemlediğimiz şey -önceki bölümde antik filozoflar tarafından açıkça anlaşılmamış olsa da modern felsefenin en derin problemleri olarak sunulmuş olan istencin özgürlüğü ve ideal ve gerçek olan arasındaki ilişki sorunu- sağlıklı fakat yetkisiz akılların sadece yetersiz kalmadığı, aynı zamanda hata yapmaya karşı açık bir eğilimi olduğunu ortaya çıkardı. Onları bu hatadan kurtarmak için çok gelişkin bir felsefe gerekir, çünkü *bilgi* süreciyle ilgili konularda o akıl için *nesneye* çok fazla şey yüklemek gayet doğaldır. Bu yüzden bunun ne kadarının özneden ileri geldiğini göstermek ilk kez Locke'a ve Kant'a düştü. Diğer taraftan istem

bakımından böyle bir akıl, *nesneye* çok az, *özneye* ise çok fazla şey yüklemek gibi ters bir eğilime sahiptir. O, *nesnede* bulunan etkenler üzerine, yani eylemlerinin gerçekten tüm bireysel karakterini belirleyen güdüler üzerine uygun bir görüşe sahip olmadan, istemeyi *sadece* özne üzerinden geçirir. Eylemlerin sadece genel ve temel öğeleri, yani temel ahlaki karakter *özneden* geçer. Ancak akıl, aslen salt pratik, fakat hiçbir şekilde spekülatif olmayan amaçlar için düzenlenmiş olduğundan, spekülatif incelemelerde akıl için doğal olan bu türden bir aksilik, bizi şaşırtmamalıdır.

İlk açıklamamızın sonucu insan eyleminin özgürlüğünün tamamen ortadan kalkmasıydı ve onun en sıkı zorunluluğa tabi kılınmasıydı. Fakat bizi şimdi, daha yüksek bir mesele olan *gerçek ahlaki özgürlüğü* kavrama noktasına ulaştırmış olan da işte bu izlediğimiz yoldur.

Şu ana kadar tamamen bir kenara bıraktığım inceleme sürecini bölmemek için başka bir bilinç olgusunu sunuyorum. Bu olgu, ne yaptığımız hakkında apaçık bir *sorumluluk* duygusuna sahip olmamızla ve *failinin kendimiz* olduğuna dair sarsılmaz kesinliğe dayanan, eylemlerimizden *sorumlu tutulabilmemizle* ilgilidir. Yukarıda öne sürülmüş olan zorunluluğa tamamen inanmış olan kişinin bile kafası, bu sorumluluğu, böyle bir bilinç sayesinde eylemlerimizin meydana geldiğini almamaktadır; çünkü bu cahillik, zorunluluğu haddi aşmanın özrü yapmak ve güdüler ortaya çıktığında eylemin kaçınılmaz olduğunu öne sürerek suçu kendilerinden güdülere atmaya yaramaktadır. O açıkça, zorunluluğun *öznel* bir koşulu olduğunu ve nesnel, yani var olan koşullarda onu belirleyen güdülerin etkisi altında, *sadece o başka biri olmuş olsaydı* tamamen farklı bir eylemin, aslında gerçekleştirdiğinin tam tersi bir eylemin pekâlâ mümkün olduğunu görüyor. Fakat bu sadece onu başka bir şey yapmaktan alıkoyabilirdi. Başka bir kişi değil de kendisi olduğun-

dan, böyle bir karakteri olduğundan *o kişi için* farklı davranmak mümkün değildi; fakat kendinde, yani nesnel olarak bu mümkündü. Demek ki farkına vardığı şeyle ilgili *sorumluluk* sadece geçici olarak ve görünüş itibariyle eylemine düşerse de, temelde *sorumluluk* karakterdedir: Kişi *karakterine* karşı kendisini sorumlu hisseder. Başkaları da kişiyi *karakterine* karşı sorumlu tutar, onların hükümleri failin karakteristik özelliklerini saptamak üzere derhal eylemi terk eder: "O kötü bir adam, o alçak, suçlu, aşağılık bir adam", böylece hükümler devam eder ve kınamalar karaktere geri döner. Bu bağlamda eylem, güdüyle birlikte sadece failin *karakterinin* şahidi olarak ele alınır ama aynı zamanda onun -ki sayesinde feshedilemeyecek bir halde ve sonsuza kadar saptanır- güvenilir bir belirtisi sayılır.

Bu yüzden Aristo tamamen haklıdır: "Bundan dolayı eğer kişi halihazırda bir şey yapmışsa ona methiye *(ercomilems)* düzeriz. Fakat gerçek eylemler failin karakterine kanıt oluştururlar; belirli bir iyi şey yapmamış olsa da eğer onu yapacak türde biri olduğundan eminsek överiz onu."* Öyleyse, nefret etmek, iğrenmek, hor görmek geçici eylemden gelmez, failin, sürekliliği olan özelliklerinden, yani eylemlerin geldiği karakterden çıkar. Bu, ahlaki yozluğun sıfatlarının ve onları tanımlayan kınayan adların her dilde, neden eylemlerin değil de insanın yüklemi olduğuna açıklık getirir. Onlar *karaktere* ilintilendirilmiştir ve karakter sadece eylemlerinin gücüne göre hüküm sürmüş olan suçu taşımak zorundadır. *Suçun* olduğu yerde *sorumluluk* da olmak zorundadır. Sorumluluk bizi ahlaki özgürlüğü ortaya çıkarmaya yetkili kılan tek veridir. Tek veri olduğundan *özgürlük* de aynı konumda, yani insanın *karakterinde* olmaktadır: Daha çok, özgürlüğün, verili bir karaktere göre katı zorun-

* Aristoteles, *Retorik*, çeviren: Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, 1995, kitap 1, bölüm 9, 1367b, satır 31, s. 68.
Encominio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaremus eitam, qui non egisset, si crederemus esse talem.

lulukla meydana gelen doğrudan bireysel eylemlerde bulunamayacağına kendimizi yeteri kadar inandırdığımız için, bu böyledir. Fakat karakter üçüncü bölümde gösterildiği gibi doğuştan ve sabittir.

Özgürlüğü bilinç olgusundan çıkarmış ve konumunu saptamış olarak mümkün olduğu kadar felsefi açıdan da kavramak için bizde bilgisi olan, tek anlamda yorumlanmış özgürlüğü biraz daha yakından incelememize izin verin. Üçüncü bölümde varılan sonuç, her insan eyleminin iki etkenin, güdüsüyle birlikte karakterin ürünü olduğu idi. Bu hiçbir şekilde eylemin orta yolda bulunan bir şey, güdü ve karakter arasında bir uzlaşma olduğunu ifade etmez. Hayır, eylem ikisinin de hakkını verir, bunu tüm olanağıyla ilişkili olarak aynı zamanda ikisine de bu yolla dayandığı için o özel karakteri harekete geçiren güdü karşılar ve karakter bu türde bir güdü tarafından belirlenebilir hale gelir./ Karakter bireysel istencin deneysel anlamda kabul edilmiş, sürekli, değişmez içeriğidir. Karakter, güdü gibi her eylemin zorunlu etkeni olduğundan bu hakikat, eylemlerimizin bizden çıktığı duygusunu verir ve herkesin, sayesinde onları *eylemleri* olarak anlaması gerektiği ve onun yüzünden kişinin kendini ahlaki sorumluluk altında hissettiği *"istiyorum"* ifadesini açıklar. Bu yine, öz bilince dair yürütülen yukarıdaki araştırma sırasında karşılaşılan, ham anlayışı inatla, görev ve ihmalden mutlak özgür olma özgürlüğünü (liberum arbitrium indifferantiae) ileri sürmeye yönlendiren, "istiyorum ve daima sadece istediğimi arzulayacağım" ifadesidir. Ancak bu, o özgürlüğü tek başına ortaya çıkarmada yetersiz kalacak, diğer taraftan güdü belirdiği zaman ondan kaçmaya da yeterli olmayacak olan, eylemin ikinci etkeninin bilincinden başka bir şey değildir. Fakat sadece böyle eyleme konduğu için bilgi yeteneğine karşı kendi doğasını açığa vurur. Bu yetenek, temelde içeriye değil dışarıya yönelmiş olarak, kendi istencinin içeriğini gerçekte deneysel

biçimde eylemlerinden öğrenir. *Bilinç* denilen şey aslında bu daha yakın ve giderek daha içten oluşan tanışıklıktır. Tümüyle bu nedenden dolayı bilinç kendini sadece eylem *sonrasında doğrudan* duyurur. *Ondan önce* en çok, sadece *dolaylı* olarak fikir yansıtma yoluyla gelecekteki bir olayı düşünürmüş gibi konuşur ve kendini ifade etmiş olduğu benzer durumları inceler.

Bu, önceki bölümde alınmış olan örneği hatırlatan noktadır. Deneysel ve kavranabilir karakter arasındaki ilişki Kant'ın sunumuydu. Bununla beraber özgürlüğü zorunlulukla birleştirmek de ona aitti. O büyük akıl ya da aslında tüm zamanların adamı tarafından ortaya konan en güzel ve engin düşüncelerden biriydi bu. Sadece ona gönderme yapmaya ihtiyaç duyuyorum, çünkü tekrar etmek burada gereksiz bir gevezelik olurdu. Fakat, sorumluluk duygusunun teyit ettiği ve sayesinde ahlaki boyutta kendimize açıklayabildiğimiz eylemlerimizin aracısı olduğumuz özgürlükle birlikte eylemlerimizin sıkı zorunluluğunun nasıl varolduğunu insan gücünün yettiği kadar anlamamız sadece onun yardımıyla mümkündür.

Kant tarafından gösterilen, görgül karakterin kavranabilir karakterle olan bu ilişkisi, onun felsefesinin türünü oluşturan temel özelliğe, yani görüngü ve kendinde şey arasındaki farklılığa dayanır. Kendisi için deneyim dünyasının *tüm görgül gerçekliği o gerçekliğin aşkın tefekkürüyle* varolduğundan eylemin tabi olduğu sıkı *görgül zorunluluk o zorunluluğun aşkın özgürlüğüyle* birlikte varolur. Görgül karakter, insan gibi, deneyim nesnesi gibi salt görüngüdür. Bundan dolayı tüm görüngülerin biçimine -zaman, mekân ve nedensellik- bağlıdır ve onların kanununa tabidir. Diğer taraftan bu, tüm görüngünün koşulu ve temeli -ki kendinde şey bu biçimlerden bağımsız olduğu ve bu yüzden zaman farklarına tabi olmayıp sürekli ve değişmez olduğundan- onun *akılla kavranan karakteri,* yani kendinde şey halindeki istencidir. Bu mevkiide özgürlük hatta mutlak özgür-

lük, yani nedensellik kanununun bağımsızlığı (salt görüngü biçimi olarak) tamamen istence aittir.

Fakat bu özgürlük *aşkındır*, yani görüngüde meydana gelmez. O, tüm zamanların dışında olduğundan kendinde insanın iç varlığı olarak düşünülmesi gerekene varmak için sadece bizim onu görüngüden ve onun tüm biçimlerinden soyutladığımız biçimde vardır. Bu özgürlük sayesinde insanın tüm eylemleri kendisinin eylemidir; güdülerle karşılaştırıldığında ne kadar zorunlu biçimde deneysel karakterden çıkmış olursa olsun, zaman, mekân ve nedenselliğe bağlı olan *bilgi yeteneğimizde* deneysel karakter kavranılır karakterin salt görüngüsü olduğu için böyledir; yani kendimizin kendinde özünün, kendini bu yeteneğe sunduğu biçimdir. Buna bağlı olarak *istenç* tabii ki özgürdür, fakat salt kendinde ve görüngüsü dışında özgürdür. Bunun tersine görüngüde kendini, tüm eylemlerinin uygunluk içinde olduğu belli bir karakterle temsil eder ve böylece ortaya çıkan güdüler tarafından belirlenmeye devam ettiğinde başka bir şey değil *o* olmak zorundadır.

Kolayca görüldüğü gibi bu yol, *özgürlüğümüzün* eserini daha çok bireysel eylemlerimizde aramamamız, fakat genel kanının söylediği gibi insanın tüm varoluşu ve özünde *(existentia et essentia)* aramamız gerektiği sonucuna varıyor. Aradığımız şey, çoğulluk ve çeşitlilik içindeki eylemler arasında zaman, mekân ve nedenselliğe bağlı olduğu için kendini bilgi yeteneğinde gösteren özgür eylem olarak düşünülmelidir. Fakat, içlerinde kendini gösteren asli birlik yüzünden her eylem kesinlikle aynı karaktere sahip olmalıdır; bundan dolayı eylemler her durumda meydana getirildikleri ve ayrıntısıyla belirlendikleri güdüler tarafından sıkı zorunluluğa tabi olarak meydana gelir. Buna göre deneyim dünyası bakımından *"operari sequitur esse"* ayrıcalıklara yer vermeyecek şekilde, kesin bir halde saptanmıştır. Her şey kendi özelliğine göre eyler ve eylemleri, neden-

leri karşıladığı için bu özelliği tanıtır. Her insan ne olduğuna göre hareket eder ve buna göre her durumda zorunlu olan eylem bireysel durumda salt güdüler tarafından belirlenir. Bu yüzden *'operari'*de rastlanmayan bu *özgürlük 'esse'*de bulunmalıdır. Zorunluluğu *esse*'ye özgürlüğü ise *operari*'ye atfetmek tüm zamanların temel hatası, yersiz bir ters çevirmedir *(hysteron-proteron).* Doğru olan bunun tersidir: *Özgürlük sadece esse*'dedir, fakat *operari* zorunlulukla *esse*'den ve güdülerden çıkmıştır. *Yaptıklarımızdan ne olduğumuzu biliriz.* Sorumluluk bilinci ve yaşamdaki ahlaki eğilim, varsayılan *liberum arbitrium indiferrantiae*'ye değil buna dayanır. Her şey kişinin ne *olduğuna* bağlıdır; onun ne *yaptığı* zorunlu bir gerekçe olarak kendisinden çıkacaktır. Göz ardı edilemeyecek halde her eylemimize eşlik eden ve sayesinde onların *bizim* edimlerimiz olduğu başına buyrukluk bilinci bu yüzden, güdülere bağlılığına rağmen aldatıcı değildir. Fakat o bilincin doğru içeriği eylemlerden daha uzağa gider ve yükselmeye başlar. Gerçekte bu doğru içerik, güdüler ortaya çıktığında, her eylemin geçtiği varlığımızın ve özümüzün kendisini kapsar. Bu anlamda, başına buyrukluk ve özgünlük bilinci gibi eylemlerimize eşlik eden sorumluluk bilinci, gösteriyor gibi gözüktüğü yakındaki bir taşın uzağındakine işaret eden elle karşılaştırılabilir. Başka *bir* deyişle: " İnsan ne isterse her zaman onu yapar ve bunu zorunlu olarak gerçekleştirir. Ancak bu,kişinin ne *olduğundan,* her seferinde ne yapacağı belireceği için zaten ne istiyorsa o *olduğu* gerçeğinden kaynaklanır. Bu davranışı nesnel bir gözle yani dışarıdan ele alırsak, her doğal varlığın davranışı gibi tüm ciddiyetiyle nedensellik kanununa tabi olmak zorunda olduğu açığa çıkar: Diğer taraftan herkes öznel olarak daima sadece ne *istiyorsa* onu yaptığını hisseder. Ama bu sadece şu anlama gelir: Eylemi tamamen kendi öz varlığının katıksız ifadesidir. Her doğal varlık, en alçağı bile eğer hissedebilseydi aynı şeyi hissederdi.

Sonuç olarak, benim sunuşum *özgürlüğü* yok etmiyor, sadece onu dışarıya çekiyor. Başka bir deyişle onu, ispatlanabildiği haliyle daha yüksek bir alana varana dek bulunamayacağı, bilgimize o kadar da kolayca dahil olamadığı tekil eylemler alanından dışarıya attım: Özgürlük aşkındır ve bu aşkınlık aynı zamanda benim himayesi altında bu tezde Krallık Akademisi tarafından ortaya konulan problemi çözmeye giriştiğim Malebranche'ın *"la liberté est un mystére"* sözünü* yorumlamak istediğim anlamı taşır.

EK
BİRİNCİ BÖLÜME TAMAMLAYICI EK

En başta özgürlüğün fiziksel, entelektüel, ahlaki olmak üzere bölümlenişini gösterdim. İlki ve sonuncusu tartışıldı ve şimdi hâlâ ikincisini incelemek zorundayım. Bu salt bütünlük adına yapıldığından tezdeki yerini sadece özet olarak alacak.

Anlık ya da bilgi yeteneği *güdülerin aracıdır.* Güdüler insanın gerçek özü olan istençleri bu araçla etkilerler. Güdülerin aracı ancak normal halinde ise işlevini doğru bir şekilde yerine getirir ve bundan dolayı, seçen istencin önüne güdüleri bozmadan, gerçek dış dünyada olduğu gibi koyar. İstenç kendi doğasına uygun biçimde, yani insanın bireysel karakterine uygun biçimde seçer. Böyle bir durumda istenç kendini *sınırlanmadan* ve özüne uygun olarak dışavurur. İnsan o zaman *entelektüel* anlamda *özgürdür,* yani eylemleri istencinin, başkaları için oldu-

* Özgürlük bir muammadır.
Schopenhauer'ın editörü Deussen'e göre Malebranche tamamen bu kelimeleri kullanmadı, fakat aynı düşünceyi *Entertiens sur la Métaphysique*'de (4, bölüm 16) ifade etti. (Bu dipnot eserin İngilizce çevirisinden (Konstantin Kolenda, *Essay On The Freedom Of The Will,* The Liberal Arts Press, 1960, s. 99) alınmıştır.

ğu gibi kendisi için de varolan güdülere gösterdiği tepkinin katıksız sonucudur. Buna göre eylemlerden hem ahlaki hem de hukuki açıdan sorumlu tutulmalıdır.

Entelektüel özgürlük ya güdülerin aracı, bilgi yeteneği sürekli veya arayla bozulduğunda ya da bireysel durumda dış koşullar güdülerin anlaşılmasını engellediğinde *yok edilir*. Birincisi delilik, hezeyan, paroksizm (ani ve şiddetli nöbet) ve uyuşukluk koşullarında, diğeri ise kesin ve masum hatalarda, örneğin bir adam bir bardağı ilaç yerine zehirle doldurursa ya da bir insan gece gelen hizmetçisini hırsız sanıp vururs a ortaya çıkar. İki durumda da güdüler yanlış anlaşılmıştır ve bu yüzden istenç, anlık ona gerçek koşulları bildirdiğinde karar verdiği gibi karar veremez. Bu koşullarda işlenmiş cinayetler bu yüzden hukuki olarak cezalandırılabilir değildir. Kanunlar istencin ahlaki olarak özgür olduğuna dair doğru kanıdan ortaya çıktıkları için -ki bu durumda kimse onu *yönlendiremezdi*- güdüler aracılığıyla sınırlamaya maruz kalır. Buna göre kanunlar ceza tehdidiyle cinayete yönelik tüm güdüleri zıt bir güdüyle karşılar. Bir ceza kanunu cezai eylemlere karşı bir zıt güdüler listesinden başka bir şey değildir. Fakat, aracılığıyla zıt güdülerin işlemesi gerektiği anlık, onları anlamaktan ve onları istence taşımaktan uzak olduğundan eylemleri olanaksızdı; karşı güdüler o istenç için varolmamışlardı. Bu bir makineyi hareket ettirmeye yarayan kablonun kesik olduğunun görülmesine benzer. Sonuç olarak, böyle durumlarda suç istençten anlığa taşınmıştır. Ancak anlık cezaya tabi değildir, kanunlar ahlak gibi sadece istençle ilgilidir. Anlık sadece kişinin bir organı, dışarıya uzanan anteni, yani güdüler yoluyla işleyişe bir araç iken o kişi aslında sadece herhangi bir insandır.

Bu türden eylemler aynı şekilde daha az *ahlaksal* yükümlülüğe sahiptir. Çünkü onlar insan karakterinin bir özelliği değildir. İnsan ya kendisinin yaptığına inandığı şeyden biraz farklı

bir şey yapmıştır ya da onu bunu yapmaktan alıkoyan şeyi düşünmekten, yani karşı güdüleri kabul etmekten acizdir. Bu, bir maddeyi kimyasal bileşenlerine ayırırken oluşabilecek şeylerle benzerlik taşır. Hangisiyle en güçlü bağı taşıdığını bulmak için madde bir çok reaktörün etkisine maruz bırakılır. Eğer deney sonunda reaktörlerden birinin tesadüfen etki edemediği keşfedilirse deney geçersizdir.

Yok olduğunu yukarıdaki örnekte tamamen kabul ettiğimiz entelektüel özgürlük bazen *azalmış* ya da bir parça yok olmuş olabilir. Bu, özellikle tutku ya da sarhoşluk durumunda gerçekleşir. *Tutku*, istence dışarıdan dahil olan ve güdü haline gelen düşünce aracılığıyla oluşan ani ve şiddetli heyecanlanmadır. Düşünce öyle bir canlılık taşır ki onun karşısında zıt güdüler halinde etki edecek diğer her şeyi gözden saklar ve onların bilince girmesine engel olur. Düşünce çoğunlukla sadece soyut bir içeriğe sahipken, yani salt düşüncelerden ibaretken zıt güdüler algılanabilir, şu anda bulunan şeylerdir. Sonuç olarak, başka bir deyişle, zıt güdüler vuruşma şansına sahip değildirler, bundan dolayı İngilizce'de *fair play* (adil oyun) diye anılan şey burada söz konusu değildir; eylem onların eyleme karşı koyabilecekleri andan önce gerçekleşmiştir. Bu, düelloda bir tarafın işaret verilmeden önce ateş etmesine benzer.

Bununla ilişkili olarak burada da koşulların durumuna göre ahlaki sorumluluk az ya da çok fakat daima bir parça yok edilmiştir. İngiltere'de büyük bir düşüncesizlik yüzünden ve en ufak bir kasıt olmadan ya da en gaddar biçimde, aniden kışkırtılmış bir öfkenin sonucunda gerçekleşmiş bir cinayet, kasıtsız adam öldürme olarak kabul edilir ve sadece hafif bir cezaya hükmedilir, hatta bazen hiç cezalandırılmaz.

Alkollü olmak algılanabilir düşüncelerin canlılığının artırılarak tutkuların açığa çıkarıldığı fakat diğer taraftan soyut düşünme gücünü zayıflatıldığı, aynı zamanda da istencin enerjisinin artırıldığı durumdur. Eylemlerden sorumlu olma yerine, al-

kollü olmanın kendisinden sorumlu tutuluruz. Bundan dolayı, bu durumda entelektüel özgürlük kısmen yok edilmiş olsa da alkollü olmak hukuki açıdan affedilmez.

Aristo çok kısa ve yetersiz de olsa ahlaki özgürlükten "us bakımından istemli ve istemsiz olan" diye *Ethica Eudemia*'da (2, bölüm 7, 8) ve biraz daha genişleterek *Nikomakos'a Etik*'de (3, 2) bahseder. Adli tıp ve ceza hukuku, cinayetin özgürlük, yani sorumluluk halinde gerçekleşip gerçekleşmediğini araştırdığında bu özgürlük söz konusudur.

O halde genel olarak bütün bu suçların kişinin ya ne yaptığını bilmediği ya da sadece o şeyi yapmaktan onu alıkoyacak şeyi; yani eylemlerinin sonuçlarını göz önüne alma kapasitesinde olmadığı zaman, entelektüel özgürlüğün yokluğu halinde işlendiği düşünülür. Kişi bu yüzden böyle durumlarda cezalandırılmayacaktır.

Ahlaki özgürlük var olmadığı ve sonuç olarak kişinin tüm eylemleri kaçınılmaz olduğu için hiçbir suçlunun cezalandırılmaması gerektiğini savunanlar, hatalı bir cezalandırma görüşünden yola çıkmaktadırlar; yani onun suçu, üzerine çarptırıldığı kötülüğün zaten ahlaki düzlemde başka bir kötülükle geri ödendiği ve bunun Tanrının verdiği bir ceza olduğu görüşünden yola çıkarlar. Ancak Kant'ın bunu öğrettiği gerçeğine rağmen böyle bir şey absürd, gereksiz ve tamamen gayri meşru olurdu. Kimin, kendisini başka bir insanın mutlak ahlaki yargıcı olarak ilan etmesine ve böylece ona günahlarından dolayı işkence etmesine izin verilebilir ki! Hukukun, cezalandırma tehdidinin amacı bunun yerine, gerçekleşmemiş suçlara bir karşıgüdü oluşturmaktır. Böyle bir durumda suçlu, gerçekten kendi payına koşullar (güdüler) ve (hatalı bir şekilde ona cezadan kaçma umudunu vermiş olan) usuyla birleşerek kaçınılmaz bir halde eyleme neden olmuş olan kendi ahlaki doğası sonucu ce-

zaya tabi tutulacaktır. Bu durumda o kişi ancak ahlaki karakteri kendi eseri, kavranılır eylemi değil de başka birinin eseri ise adaletsizliğe maruz kalacaktır.

Eylemin, kendi sonucuyla kurduğu aynı ilişki kişinin kötü davranışının sonuçları insanın değil fakat doğanın yasaları uyarınca gerçekleşmişse meydana gelir, örneğin; alçakça zevk ve eğlenceye düşkünlüğün korkunç hastalıklara neden olmasında ya da bir adamın hırsızlık yapmak için gireceği domuz evinin her zamanki sakinini kaçıracakken karşısında ona doğru açık kollarla yaklaşan, o gece o ine sığınmış olan bir ayıyı bularak kaza geçirmesinde olduğu gibi.

Schopenhauer'ın şimdi konu dışında kalan birebir yaşamında olduğu gibi teorisinde de bazı açmazlar ve çelişkilere rastlamak pekâlâ mümkün. Karakterin değişmezliği ve doğuştanlığı hakkında edinilecek bilginin ampirik verilerden değil insanın ben'inden çıkarılması gerektiğini öne sürüp iddasını savunmak için verdiği örnekleri aziz ya da katillerden seçen, erdem ve dehanın kimseye öğretilemeyeceğini savunup kendisini insanlığın öğretmeni ilan eden aynı kişidir. Yine de, taşıdığı bütün çelişkilere rağmen Schopenhauer'ı, felsefe tarihi kitaplarında, öne sürdüğü ayrıksı savlar yüzünden Alman idealistleri arasında hep ayrı bir yere oturtulan bu özgün felsefe adamını ve elbette Nietzsche'nin öncelini okumak herkese keyif verecektir kanısındayım.

ISBN 975-584-107-5