

Hakan Gündoğdu*

Corliss Lamont'ta "Seçme Özgürlüğü ve Belirlenimcilik" Problemi

Özet

Bu makalede Corliss Lamont'un özgürlükçü yaklaşımı betimlenip çözümlenmektedir. Doğalcı bir filozof olarak Lamont, seçme özgürlüğünün, yekpare, monist ve dolayısıyla da belirlenmiş bir evrende değil, ancak potansiyellik, bireysellik ve olumsuzlukla dolu çoğulcu bir evrende mümkün olduğunu öne sürer. Bir kanıt formunda ifade etmeye çalıştığım ana akıl yürütmesi temelinde katı ve ılımlı belirlenimciliğe itiraz eden Lamont, seçme özgürlüğünü pozitif/kategorik bir özgürlük olarak tanımladığı için, bir öz-belirlenimcilik teorisini savunmakta ve onu bir tür bağdaşırıcı açıklama olarak sunmaktadır. Bu makalede haklı olduğumu düşündüğüm yerlerde Lamont'u desteklemekte, fakat böyle düşünmediğim yerlerde de eleştirmekteyim. Bunu yaparken sonuç bölümünde Thomas W. Clark'ın Lamont'un özgürlükçülüğüne yönelttiği itirazlara da başvuruyorum. Bununla birlikte bana göre, Clark, Lamont'un bazı düşüncelerini yanlış anlamakta ve hatta bazı noktalarda Lamont'un kendi ifadelerini yanlış okumaktadır; fakat Clark'ın Lamont'un kaçınmaya çalıştığı düalizme düşme gibi bir sorunu olduğu şeklindeki ana itirazına da kısmen katılıyorum. Son noktada, Lamont'un öz-belirlenimcilik teorisinin kendi doğası gereği bazı güçlükleri olduğunu iddia ediyorum: Lamont ya kaçınmaya çalıştığı düalizmi kabul etmelidir ya da seçme

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Tarihi ABD Öğretim Üyesi.

ABD'de doğalcı ve insançı felsefenin temsilcilerinden biri olarak tanınan Corliss Lamont (d: 28 Mart 1902) felsefe doktorasını "ölümsüzlük problemi" üzerinde yapmıştır. Bu çalışması Columbia Üniversitesi'nden doktora öğrencisi olduğu John Dewey'nin önsözüyle birlikte ilk olarak 1935'te yayımlanmıştır (*The Illusion of Immortality*). Lamont'un bunun dışında kalan ve bu makalede atıfta bulunulan kitapları ve yazıları ise daha çok, insançı felsefe ve "özgürlük problemi" üzerinedir. Yazılarında Amerikan pragmatizminin ve Dewey'nin etkileri bulunan Lamont, Dewey ve Bertrand Russell gibi felsefeyi sadece kuramsal bir etkinlik olarak değil aynı zamanda sosyal bir etkinlik olarak da görmüştür. 1981'de kendisine *Gandi Barış Ödülü* verilen Lamont 1932-1954 arasında "American Civil Liberties Union"ın idaresinde bulunmuş, ölümüne kadar da (ö: 26 Nisan 1995) "National Emergency Civil Liberties Committee"nin başkanlığını yapmıştır. Bu etkinlikleriyle bağlantılı olarak bir dönem Amerika'sında özgürlüklerin kısıtlanması problemine dair kaleme aldığı *Freedom is As Freedom Does* (1956, 1972, 1981, 1990) adlı kitabı Russell'in –tedbirli bir üslupla da olsa yazdığı- önsözüyle yayımlanmıştır. "Belirlenimcilik ve seçme özgürlüğü problemine" gelince Lamont sorunu değişik yazılarında ele almış olsa da, bu konudaki esas çalışması kendisinin akılcı ve nesnel sonuçlara ulaşmak için harcanan kırk yıllık bir düşünmenin sonucu olarak sunduğu *Freedom of Choice Affirmed*'dir (1967).

özgürlüğünü ancak ileride beyin gizeminin bilimsel keşfiyle açıklanması beklenen seküler bir "kanaat" olarak bırakmalıdır. Lamont'a gelince, o, bu ya-ya da seçeneğinden ikincisini "seçiyor".

Anahtar Terimler: Özgürlükçülük, Öz-belirlenimcilik, Katı ve ılımlı belirlenimcilik, Olumsuzluk metafiziği, Belirsizlik ilkesi, Bağdaşırcılık, Seçme özgürlüğü, Corliss Lamont.

The Problem of "Determinism and Freedom of Choice" in Corliss Lamont Abstract

In this paper, I first describe and then analyze Corliss Lamont's libertarian approach. He as a naturalist philosopher maintains that freedom of choice is possible only in a pluralistic universe which is full of potentiality, individuality and contingency, not in a monolithic, monist, and determined universe. On the basis of his main reasoning, which I try to put it into the form of an argument, he objects to hard and soft determinism. Since he defines the freedom of choice as a positive/categoric freedom, he defends a theory of self-determination and presents it as a kind of compatibilist explanation. In the paper, I support his ideas where I think he is right, but also criticize him where I think he is not right. In doing so, I refer to T. W. Clark's objections to Lamont's libertarianism at the concluding section. In my opinion, however, Clark misunderstands Lamont's some ideas and even misreads his own utterances, but I partly agree with Clark's main objection that Lamont has a trouble with dualism which he attempts to avoid. At the last point, I argue that Lamont's theory of self-determination has some difficulties by its own nature: Either he must accept dualism which he tries to keep it away from his theory or he must leave the freedom of choice a secular "opinion" expected to be all explained only through the scientific discovery of the mystery of the brain in the future. As for Lamont, he "chooses" the second of the either-or options.

Key Terms: Libertarianism, Self-determination, Hard and soft determinism, Metaphysics of contingency, Principle of indeterminacy, Compatibilism, Freedom of choice, Corliss Lamont.

I. Giriş

"Belirlenimcilik ve seçme özgürlüğü"² problemi felsefe tarihinde idealist, rasyonalist bir temelden hareket eden Sokrates ve Platon ile etik ve teolojik belirlenimcilik, Zenon, Parmenides ve Stoacılarla mantıksal belirlenimcilik ve Demokritos'la birlikte de fiziksel belirlenimcilik şeklinde başlayıp birçok filozof tarafından psikolojik ve bilimsel belirlenimcilik gibi farklı formlarla bugüne dek tartışılmıştır. 17. ve 18. yüzyıldaki bilimsel keşiflerden bu yana ise felsefede problem genelde fiziksel/bilimsel belirlenimcilik çerçevesinde ele alınmaktadır (Dray 1967: 359; Lucas: 65-66). Bu da problemin teolojik bakış açısının getirdiği doğaüstü bir alanın varlığı, Tanrı'nın mutlak gücü, bilgisi ve iradesi ile insan özgürlüğü arasındaki

² (Determinism and freedom of choice)

çatışma ve düalizm sorunu gibi ilave problemlere³ göndermede bulunmadan *seküler bir çerçevede* değerlendirilebilmesine yol açmaktadır (Flew 1980: 148, 162; 1989: 237-238; 1999: 125-126).

Bu çerçevede ele alındığında, belirlenimciliğin iddiası en basit ifadesiyle doğada geçmişte olmuş olan, şu an olan ve ileride olacak olan her olayın zorunlu olarak kendinden önceki olayların sonucu olduğudur. Bu iddianın altındaki varsayım, doğada *her şeyi kuşatan evrensel bir nedensellik* bulunduğu, dolayısıyla da her olayın değişmez doğa yasalarına bağlı olarak *zorunlulukla* meydana geldiğidir. İnsan her bakımdan doğal bir varlık olarak görüldüğünde, belirlenimci iddia insanın *-düşünme ve karar verme gibi zihinsel olanlar dâhil-* tüm yapıp etmelerinin kendisinin herhangi bir müdahalesinin olmadığı önceki olaylarca nedensel olarak belirlendiği iddiasını da içerecektir. Bu ise insanın seçme özgürlüğüne sahip olmadığı anlamına gelir.

Oysa sağduyumuz ve günlük deneyimimiz bize seçme özgürlüğüne sahip olduğumuz hissini vermektedir. İkilem de burada ortaya çıkmaktadır. Bir yandan meydana gelen her şeyin kendinden önceki nedenlerin sonucu olduğu şeklindeki belirlenimci iddiayı destekleyen bilimsel bir tasavvura, öte yandan da içimizde özgür olduğumuzu söyleyen güçlü bir hisse ve bu hissimizi destekleyen sıradan deneyimlere sahibiz. Şu halde rasyonel bir insan olarak bu iki ayrı inançtan hangisini doğru kabul etmeliyiz? Onlar birbiriyle *bağdaşabilirler mi?* Acaba problem iki iddianın birbirlerini dışladıkları bir *"ya ya da problemi"* midir yoksa onların birlikte var olabilme koşullarıyla ilgili bir *"hem hem de problemi"* midir?

Bu yazıda problemi Amerikan felsefe çevrelerinde doğalcı ve insancı felsefenin önemli isimlerinden biri olarak kabul edilen *Corliss Lamont*'un seçme özgürlüğü lehindeki görüşleri zemininde ele alacağım. Amacım hem *Lamont*'un seçme özgürlüğü lehindeki görüşlerini betimleyip, akıl yürütmelerini açığa çıkarmak hem de bunların sağlamlığını tartışmaktır. Bunu yaparken metin içinde *Lamont*'u haklı bulduğum yerlerde onu destekleyecek, *Lamont*'un görüşlerine yöneltilebilecek itirazları ise sonuç kısmında ortaya koyacağım. Bu noktada *Lamont* gibi doğalcı felsefi bir zeminden hareket eden fakat onun tersine *tutarlı bir doğalcılığın* seçme özgürlüğünü bir söylence olarak görmesi gerektiğini iddia eden *Thomas W. Clark*'ın itirazlarını da dikkate alacağım. Her ne kadar *Clark*'a onun *Lamont*'un görüşlerini yanlış anladığına ilişkin bazı itirazlarda bulunsam da, *Lamont*'un kaçınmaya çalıştığı bir düalizme düştüğü şeklindeki ana iddiasında *Clark*'ı haklı bulmaktayım. Buna sonuçta değineceğim. Şimdi *Lamont*'un özgür seçim lehindeki iddiasına geçmeden önce, problemin ortaya konuşuyla ilgili bazı sınırlamalardan ve açıklamalardan söz etmekte yarar var:

Her şeyden önce *Lamont*, problemi Tanrı ve ruh gibi doğaüstü varlıklara, düalist ve idealist varsayımlara atıfta bulunmadan ve tamamen doğalcı bir zeminde çözmeye çalıştığı için (1967: 9, 91; 1988: 53, 357; 1997: 172-173) başka bazı filozoflar gibi (*Titus* 1970: 181; *Patrick* 1935: 317) *"irade özgürlüğü veya hür irade"* yerine *"seçme özgürlüğü"* ifadesini kullanmaya özen göstermektedir. O, *Gilbert Ryle* (1949: 62-63)

³ Teolojik ve seküler belirlenimcilik arasındaki en önemli fark şudur: Teolojik belirlenimcilikte yaratma öğretisi sebebiyle insan eylemlerinden -en azından kısmen- sorumlu olan başka bilinçli bir varlık vardır. Oysa teolojik olmayan belirlenimcilikte insan kendi eylemlerinden sorumlu değilse eğer, o zaman sorumluluk alacak başka kimse de yoktur (Flew 1989: 237).

gibi, seçimde bulunan ve bu seçimlerden sorumlu olan irade diye maddi olmayan bir şeyin varlığını kabul etmediğinden seçimde bulunanın ve seçimin sonucunda eylemi gerçekleştirenin tüm bir kişilik olduğunu iddia eder. Dolayısıyla "irade özgürlüğü" ifadesi, onun için, felsefe tarihinde bilinen düalist ve teolojik çağrışımları nedeniyle uygun bir terminoloji değildir (1967: 10; 1988: 403). O nedenle Lamont'un bakış açısını doğru yansıtabilmek için bu metinde "*seçme özgürlüğü*" ifadesini kullanmayı tercih ettim.

İkinci olarak Lamont için olduğu gibi (1967: 16, 31, 176-177; 1990a: 18-19) benim için de problemin önemi, özde, insanın seçme özgürlüğünün kabulünün, kuramsal olarak, insanın diğer tüm özgürlüklerinin kendisine dayandığı temel varsayım olmasında yatmaktadır. Eğer "tüm koşullar aynı kaldığında yaptığımızdan başka türlüünü yapamıyorsak" o zaman ne politik ne akademik özgürlükten, ne düşünce ne de vicdan özgürlüğünden veya başka herhangi bir özgürlükten söz etmenin sağlam dayanakları var demektir.

Bununla birlikte problemin önemi sadece seçme özgürlüğünün diğer tüm özgürlüklerin ardındaki temel varsayım olmasından kaynaklanmıyor. Bunun ötesinde daha özel olan, Lamont gibi hem insanı hem de doğacı olan çağdaş bir filozofun günümüzde seçme özgürlüğünü *tutarlı bir şekilde* nasıl savunabileceği ve bunda ne ölçüde haklı çıkarılabileceğidir. Çünkü bana göre, o, doğacı olduğu için belirlenimcilikten büsbütün vazgeçemez. Aksi takdirde "kargaşayı ve düzensizliği kabul etmek zorunda kalır ve doğadaki düzenli işleyişi açıklayamaz" (1967: 96). Yine doğacı olduğundan dolayı seçme özgürlüğünü doğal olandan farklı maddi olmayan tinsel bir ben varsayımı ile de temellendiremez. Ama o, "tüm koşullar aynı olduğunda yaptığımın başka türlü yapabilirdim" demek olan "*pozitif bir özgürlüğün*" mümkün olduğunu düşünen ve Amerikan politik çevrelerinde otoriter değil de özgürlükçü yaklaşımları savunmasıyla dikkat çeken bir insanı olduğu için, insanın, evrensel nedenselliğin egemen olduğu düşünülen doğa dünyasında bir otomat olmasını da kabullenemez (1997: 178). Lamont'un yaşamı boyunca hem öğrencisi olduğu Dewey hem de kendisiyle fikir alışverişinde bulunduğu Russell gibi felsefenin sosyal problemlerle ilgilenmesi gerektiğine inanan politik ve toplumsal bir eylemci oluşu (Lamont 1988: 9; 1990b; Russel 2001: 499; 1990: x) bunun bir göstergesidir. O halde şu soruyu sormak gerekiyor: Lamont'un seçme özgürlüğü lehindeki iddiasının mahiyeti ve argümanları nelerdir?

Ancak önce, Lamont'un konumunu gerekçeleriyle birlikte daha net bir şekilde ortaya koyabilmek ve temel kavramlarla ilgili değişik tanımlamaların yol açabileceği karışıklıklardan kaçınabilmek için belirlenimcilik ve seçme özgürlüğü tartışmasında ortaya konan çözüm girişimlerini üç ana iddia şeklinde kısaca betimleyip bu metinde onlarla, özellikle de "ılımlı belirlenimcilik" ve "özgürlükçülükle" ne kastedildiğini açıkça belirtmek gerekiyor.

(1) *Katı belirlenimcilik*: Burada her olayın kendinden önceki olaylarca mutlak bir şekilde belirlendiği, dolayısıyla da sağduyudan gelen "tüm koşullar aynı kaldığında yaptığımın başka şekilde yapabilirdim" şeklindeki özgürlük hissinin tamamen bir yanılgı olduğu öne sürülür. Baruch Spinoza, Arthur Schopenhauer, Paul-Henri Baron d'Holbach, Burrhus Frederic Skinner, John Hospers gibi düşünürlerin savunduğu katı belirlenimcilik Demokritos'un temel varsayımını doğru kabul eder: Hiçbir şey kendi başına bir hareket başlatamaz.

(2) *İlimli belirlenimcilik*: David Hume, Thomas Hobbes, John Locke ve John Stuart Mill tarafından savunulan şekliyle ilimli belirlenimcilik hem belirlenimciliğin doğru olduğu hem de özgürlüğün var olduğu iddiasıdır. Bu iddia özü itibarıyla, öznenin eylemini gerçekleştirirken herhangi bir dışsal zorlamaya⁴ tabi olmaması, arzularının gerçekleştirilmesi önünde engeller bulunmaması anlamındaki bir özgürlük tanımına dayanır ve böylelikle özgürlüğün zıddının belirlenimcilik değil dışsal zorlama olduğunu öne sürer. Demek ki ilimli belirlenimcilik için özgür eylem, öznenin arzularının, isteklerinin, güdülerinin, dürtülerinin, içsel psikolojik durumunun etkisi altında belirlenmiş eylemken; özgür olmayan eylem de neden(ler)i öznenin dışında olan eylemdir. Bundan sonra "hipotetik özgürlük" olarak da adlandırılan bu tür bir özgürlükten söz ederken "dışsal zorlamadan özgür olma" (freedom from) manasında "negatif ya da pratik özgürlük" (Partridge 1967: 222) terimini kullanacağım.

(3) *Özgürlükçülük*⁵: Özgürlükçülük katı belirlenimciliğin tam bir reddi olup insanın seçme özgürlüğüne sahip olduğu iddiasıdır. Özgürlükçülüğün temelde iki ana tezi olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi belirlenimsizcilik, diğeri de öz-belirlenimcilik tezidir.

(3.a.) *Belirlenimsizcilik*⁶: Epikuros, Lucretius ve William James gibi filozoflarca savunulan belirlenimsizcilik katı ve ilimli belirlenimciliğin tersine doğada mutlak bir belirlenim olmadığını, en azından kısmi bir belirsizlik bulunduğunu kabul eder. Bilimsel yasalarda kesinliksizlik doğada ise olumsuzluk⁷, kendiliğindenlik⁸ ve rastlantıya⁹ yer vardır. Belirlenimsizcilik durağan olmayan, olmuş bitmiş olmayan, bunun yerine dinamik, çoğulcu ve içinde birden fazla potansiyeli bulduran oluşmakta olan bir dünya tasarımı öngörür. Bunun anlamı, insan eylemlerinin zorunlu olarak tamamen kendilerinden önceki olayların sonucu *olmayabileceği*dir. Buna göre, doğal varlık olan insan için özgürlük bir olanaktır. Burada özgürlüğün varlığı katı ve ilimli belirlenimciliğin tersine belirsizliğin varlığının olumlanmasına dayandırılmaktadır.

(3.b.) *Öz-belirlenimcilik (Kendi kendini belirleme)*¹⁰: Hem Karneades ve Thomas Reid gibi sağduyu filozofları hem de Immanuel Kant gibi rasyonalistler tarafından savunulan öz-belirlenimcilikte ise, özgürlük, öznenin hem (doğal koşullardan veya başka insanların eylemlerinden kaynaklanan) dışsal hem de (bilinçaltı dürtüler ve beynin biyolojik işleyiş mekanizması gibi) içsel herhangi bir zorlamadan bağımsız şekilde kendi kendini belirleyebilmesi olarak tanımlanır. Bundan sonra bu tür bir özgürlükten (freedom for) söz ederken "pozitif ya da kategorik özgürlük" (Partridge 1967: 223-224) ifadesini kullanacağım. Buna göre denebilir ki, öz-belirlenimcilik için

⁴ (compulsion/tazyik-icbar)

⁵ (libertarianism/hürriyetçilik)

⁶ (indeterminism)

⁷ (contingency) : İngilizce "contingency" sözcüğü bu metinde Türkçe "zorunsuzluk" sözcüğü yerine yine Türkçe "olumsallık" sözcüğüyle karşılanmıştır. Bunun sebebi İngilizce "contingency" sözcüğünün hem olumlu bir formda olması hem de ileride değinileceği gibi Lamont'un olumsuzluk ve zorunluluğu birbirini dışlayan değil, bunun yerine karşılıklı olarak bir arada var olan şeyler olarak tasavvur etmesidir.

⁸ (spontaneity)

⁹ (chance/tesadüf)

¹⁰ (self-determination)

önemli olan soru, "her şeyin bir nedeni olup olmadığı" sorusu değildir. O, her şeyin neden(ler)i olduğunu kabul edebilir ama esas önemli olan, düşünme, karar verme, seçme gibi tikel bir olayın öncel herhangi tikel bir nedeninin kaçınılmaz olup olmadığı sorusudur. Bu soruya, öznenin, aklı ve düşünme yeteneği sayesinde içsel veya dışsal önceki bir nedenin zorlaması olmadan karar verme ve seçme ile bir eylem başlatma gücüne sahip olduğunu söyleyerek yanıt veren öz belirlenimcilik, böylelikle, hem hiçbir şeyin nedensiz meydana gelmeyeceğini hem de mekanik belirlenimciliğin yanlış olduğunu kabul etmektedir.

Öz-belirlenimcilik ile belirlenimsizciliğin birbirleriyle olan ilişkisi, öyle görünüyor ki, yapılacak özgürlükçü açıklamanın düalist veya monist bir temele dayandırılmasına bağlı olarak değişebilmektedir. Çünkü zihin-beden, ruh-madde ayırımına dayalı öz-belirlenimci bir iddianın savunulabilmesi için belirlenimsizciliğin kabulü zorunlu değildir. Zira burada mesele, örneğin Rene Descartes'da olduğu üzere, ruhun bedene veya bedenin ruha etkide bulunması tarzında iki ayrı töz arasındaki bir etkileşim ve müdahale meselesidir. Oysa monist açıklamalara dayalı bir öz-belirlenimcilik iddiası için belirlenimsizciliğin kabulü zorunlu görünmektedir. Çünkü özgürlük kelimesinin sağduyuda işaret edilen anlamında "kendi kendini belirleme" ancak mutlak bir belirlenimciliğin bulunmadığı eş deyişle belli ölçüde bir belirsizliğin bulunduğu koşullarda olabilir. Sonuçta belirlenimsizcilik ve öz-belirlenimcilikle ifade edilen "özgürlükçülük, sadece insan eylemlerinin önceki olaylarca belirlenmediğini göstermek istemez, aynı zamanda onların insanın kendisince belirlendiğini de göstermek ister" (Bok 1988: 3). Böylelikle o, bir yandan katı belirlenimciliği çürütmek, öte yandan da ılımlı belirlenimciliğin uygun bir bağdaşırıcı¹¹ açıklama olmadığını öne sürmek durumundadır.

II. Lamont ve Özgürlükçülük

Nitekim Lamont'un iddiası da bundan başka bir şey değildir. O, ne katı belirlenimciliği ne yukarıda betimlenen türden bir ılımlı belirlenimciliği ne de mutlak bir belirlenimsizciliği doğru bulur (1967: 42; 1988: 398; 1975: 51). Katı belirlenimcilik ister doğru ister yanlış olsun, neticede özgür seçimi ve böylelikle de sorumluluğu bir yanılsamaya indirmediği (Blackburn 1996: 106) için Lamont'un bu noktada haklı olduğunu düşünüyorum. Doğrusu, mutlak bir belirlenimsizcilik nedensiz eylemin özneye nasıl bağlanacağını açıklayamazken, katı belirlenimcilik iç mantığı gereği sağduyunun işaret ettiği *pozitif özgürlüğü* zaten işin başında imkânsız kılmaktadır.

ılımlı belirlenimciliğe gelince, o, özgürlüğü "bireyin içinde bulunduğu koşullarla büsbütün belirlenmeyen gerçek alternatifler arasında bilinçli olarak seçimde bulunabilmesi" (Lamont 1997: 173) şeklinde *pozitif bir özgürlük* olarak tanımlamadığı için, Lamont tarafından kabul edilebilir değildir. Lamont'a göre Hume, Mill ve Friedrich Schelling gibi çoğu filozofun savunduğu türden ılımlı bir belirlenimcilik, özgürlüğü *negatif/pratik özgürlük* şeklinde tanımlayarak insanın isteme, düşünme, muhakeme, karar verme gibi davranışları üzerindeki içsel psikolojik ve biyolojik zorlamayı göz ardı etmekle (Lamont 1967: 114-115; 1997: 177) sorunu pratik bir el

¹¹ (compatibilist)

çabukluğuyla geçiştirmeye onu bir sözde soruna dönüştürmeye çalışmıştır. Oysa sorun, Hume'un öne sürdüğünün (Hume 1988: 76) tersine, semantik bir sorun olarak görülemez (Lamont 1967: 18). Eğer böyle görülecek olursa, James (2003: 149) için olduğu gibi Lamont için de, bu, katı belirlenimciliğin kabulünden başka bir şey değildir.

Gerçekten de davranışlarımız üzerinde görünür dışsal bir zorlamanın yokluğu iddiası zorlamanın hiç bulunmadığını içermez. İlimli belirlenimcinin yanlışı, öyle görünüyor ki, "olay" ve "eylem" kavramları arasındaki farkı ve eylemin özünde kendi kendini belirleyen bir öznenin pozitif özgürlüğünün bulunduğunu gözden kaçırmasıdır (Flew 1989: 232). İlimli bir belirlenimci "tüm koşullar aynı kaldığında yaptığından başka türlüünü yapabilir miydin?" sorusuna "hayır" yanıtını verdiğinde konumunu açıkça ortaya koymuş olmaktadır (Searle 1994a: 767-768). Buna göre ılımlı belirlenimcilik özgürlüğü ancak görünüş olarak kabul etmektedir (Bok 1988: 6). O halde ilimli belirlenimcinin bağdaşırcılığının ancak bir sözde-bağdaşırcılık olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Oysa başka türden bağdaşırcı bir açıklama yapmak mümkündür. Nitekim öğrencisi olduğu Dewey gibi gerçek sorunlara gerçek çözümler bulunması gerektiğini düşünen Lamont, belirlenimcilik ve seçme özgürlüğü tartışmasında, ılımlı belirlenimciliğe itiraz etmekle birlikte hem seçme özgürlüğünün *nesnel varlığını* hem de belli ölçüde makul bir belirlenimciliği kabul edip evrensel katı bir belirlenimciliğin yokluğunu iddia eden bağdaşırcı bir açıklama (1967: 169; 1975: 12; Clark 1990: 19) yapmaya çalışmaktadır.

Lamont'un bağdaşırcılığı, problemi "belirlenimcilik karşısında özgürlük" problemi olarak değil de, "belirlenimcilik ve özgürlük" problemi olarak sunuşuyla (1975: 55, 1980: 53) kendini göstermektedir. Ona göre katı belirlenimciliğin de mutlak bir belirlenimsizciliğin de hatası belirlenimcilik ve seçme özgürlüğü kavramlarını sanki ya evrensel, tümel, katı bir belirlenimcilik ya da mutlak, radikal bir özgürlük olması gerekiyormuş gibi birbirlerini *dışlayıcı kavramlar* olarak ele almalarıdır (1988: 398; 1967: 42; 1975: 51). Ne her şeyin tamamen önceki olaylarca zorunlulukla belirlendiğini ne de hiçbir şeyin belirlenmediğini söyleyenlerin soruna doğru yaklaşabildiklerini (1967: 96) öne süren Lamont için doğru olan, insan yaşamındaki olayların bir kısmının değiştirilemez bir şekilde belirlendiği bir kısmının ise rastlantının veya özgür seçimin sonucu olduğudur (1967: 42-43; 1975: 51). Birçok filozofun özgürlüğün ve belirlenimciliğin, dolayısıyla da olumsallık ile zorunluluğun nasıl olup da yan yana birlikte var olabileceklerini kavrayamadıklarını (1967: 42) savunan Lamont, özgürlüğün belirlenimcilikle mücadele ederek değil, tersine onunla birlikte hareket ederek, onu kullanarak artırılabileceğini iddia eder (1990a: 18; 1980: 53; 1997: 183). Bu yüzden, insanın doğadaki yegâne özgür varlık olduğunu (1967: 101-102) düşünen Lamont'a göre, insani varoluşun hemen her yerinde hem "*görelî belirlenimciliğe*" hem de "*görelî özgürlüğe*" dayalı ikili bir işleyiş egemendir (1967: 43, 133, 170).

O halde diyebiliriz ki, Lamont belirlenimcilik ve seçme özgürlüğü problemini bir karşıtlık, bir ya-ya da probleminden çok, bir birliktelik, bir hem-hem de problemi olarak görmektedir. Fakat görünen o ki, Lamont, bunu, ılımlı belirlenimciliğin yaptığı gibi özgürlük kelimesinin sağduyudaki anlamı üzerinde değişiklik yaparak değil, bunun yerine, belirlenimcilik kelimesinin anlamıyla oynayarak ortaya koymakta ve böylelikle hem doğada belli ölçüde bir belirsizlik olduğunu iddia eden bir belirlenimsizcilik tezine

hem de insanda kendi kendini belirleme gücü olduğunu öne süren bir öz-belirlenimcilik tezine dayalı özgürlükçü bir pozisyonu savunmaktadır.

Lamont'un özgürlükçü savunmasında hem bir tür *olumsallık metafiziğine* yer veren doğalcı evrimci bir ontolojiden, hem de faydaya, tutarlı oluşa dayalı *pragmatik bir bakış* açısından hareket eden *temel bir akıl yürütmenin* yer aldığı söylenebilir. Her ne kadar kendisi açıkça bu şekilde dile getirmemiş olsa da, bu akıl yürütmeyi daha iyi görebilmek ve değerlendirebilmek için onu öncülleri ve sonuçlarıyla birlikte bir kanıt formunda ifade etmekte yarar görüyorum. Şöyle ki:

Lamont için, gerçek, pozitif anlamda seçme özgürlüğü ancak (a) doğada bir olumsuzluk varsa ve (b) insan kendi kendini belirleyebilme yeteneğine sahipse mümkün olabilir. Buna göre;

- (1) Doğada olumsuzluk vardır ve onun varlığı seçme özgürlüğünü mümkün kılar.
- (2) İnsanın zekası, akletmesi, düşünme yeteneği, seçimde bulunmayı mümkün kılar.
- (3) İnsanın özgürlük hissi ve sağduyu, özgür olduğumuzu söyler.
- (4) Özgürlüğe inanmak belirlenimciliğe inanmaktan daha yararlıdır.
- (5) Öyleyse, insan seçme özgürlüğüne sahiptir.

Görülebileceği üzere Lamont'un akıl yürütmesinin gücü en başta olumsuzluğun doğadaki varlığı fikrine dayanmaktadır. O yüzden, öncelikle onun bununla ne kastettiğine açıklık getirmek gerekir:

1. Doğa, Olumsuzluk ve Özgürlük: Lamont'a göre, olumsuzluk doğada *nesnel olarak* var olmadığı sürece seçme özgürlüğü imkânsızdır. O, olumsuzluğu Demokritos, Spinoza ve G. W. F. Hegel gibi insanın neden-etki sürecine dair cehaletinden kaynaklanan *öznel bir durum* olarak değil, Epikuros, James, Dewey ve Aristoteles gibi doğada var olan *nesnel bir durum* olarak görmektedir (Lamont: 1997: 169; 1988: 403-404; 1967: 56-57). Olumsuzluğun varlığını dikkate almayan belirlenimcilik ve özgürlük tartışmalarını eksik bulan Lamont (1967: 96), olumsuzluğu, doğalcı ontolojisinin, eş deyişle idealist ve antropomorfik eğilimlerden uzak tutmaya çalıştığı doğalcı metafiziğinin kategorilerinden biri olarak kabul eder (1967: 57; 1951: 33-34). Ona göre, varlığın bu kategorileri, aralarındaki karşılıklı (correlative) ilişkiye işaret eden kutupsallık ilkesi (principle of polarity) uyarınca, çiftler çiftler düzenlenmiş oldukları için örneğin töz ve faaliyet, olumsuzluk ve zorunluluk gibi birbirlerini tamamlarlar ve birbirleriyle tutarlıdırlar. Buna karşın, onlar birbirlerinden ya da hepsi veya bir kısmı için ortak olan herhangi bir kategoriden türetilemezler. Kendileri dışındaki şeyler için açıklamanın ve anlaşılabilirliğin kaynağı olsalar da, kendilerinin niçin var olduklarına ilişkin nihai bir açıklama yoktur (1997: 185-187; 1967: 57-58). "Böyle bir açıklama aramak" der Lamont, "nedenselliğin nedenini aramak gibi beyhude bir uğraştır" (1997: 186).

Nitekim tamamen maddi bir evren tasavvurunu benimseyen Lamont (1997: 126, 143; 1967: 9) kütlenin korunumu yasasına aykırı bulunduğu için idealist açıklamaları (1997: 133) ve parsimoni yasasına yani basitlik ilkesine muhalif gördüğü için de düalist açıklamaları ve anlayışları (1997: 138) kabul etmez. Onun kategorileri kendi deyişleriyle sadece gözleme dayalı tespitler ve empirik genellemelerdir. Böyle empirik genelle-

melerden biri olarak kabul ettiği olumsuzluk. ona göre, "töz, faaliyet, form, nitelik, nice-lik, süre, şimdilik, nedensellik, zorunluluk, bireysellik, ilişki, potansiyellik, sonuçlanma, birlik ve çokluk" (1997: 187-190) gibi varlığın diğer temel özelliklerinden, gerçekliğinin nihai kategorilerinden yalnızca birisidir ve -ileride değinileceği üzere- diğerleriyle birlikte özgür seçimi mümkün kılar.

Olumsuzluk ile rastlantı kelimelerini aynı anlamda kullanan (1997: 169) Lamont için olumsuzluk ve dolayısıyla rastlantı, aralarında zorunlu bir nedensellik bağlantısı olmaksızın birbirinden bağımsız olarak başlayan en az iki olayın zaman ve mekân açısından belli bir yerde buluşmalarıdır. Lamont'un düşüncesinde, her bir olay, meydana gelmesi için diğerinden bağımsız olarak kendi içyapısından kaynaklanan nedenlere sahip olduğundan olumsuzluk, büsbütün nedensizlik değil sadece birbiriyle ilgisiz iki nedensel silsilenin bir noktada kesişmesidir (1967: 59-60; 1975: 52).

O halde denebilir ki, Lamont için olumsal bir olay ile olumsal olmayan bir olay arasındaki fark, nedeni olan bir şey ile nedeni olmayan bir şey arasında değil, zorunlu bir ardılık içinde birbirine bağlanabilen ve bağlanamayan ve böylelikle tam bir ön deyide bulunulabilen ve bulunulamayan iki şey arasındadır. Olumsal bir olayın şartlı bir olay olduğu için olması kadar olmamasının da düşünülebileceğini vurgulayan Lamont'a göre olumsuzluk, doğada geçerli bir neden-etki ilişkisi başlatabilse de, kendi içinde bir şey meydana getirme gücüne sahip olmadığı gibi kendi başına belli bir amaca da yönelmez. O, yalnızca, olup olmayacağı konusunda belirsizlik bulunan olaylara verdiğimiz bir isimdir (1967: 66; 1997: 169). Bundan dolayı Lamont, olumsal bir olayın, belirsizlikten dolayı, meydana geleceği önceden kesin olarak bilinemese de, meydana geldikten sonra -*artık belirsizlik ortadan kalkmış olduğu için*- rasyonel olarak açıklanabileceğini kabul etmektedir (1967: 70).

Nasıl Laplace belirlenimciliği haklı çıkarmak için Newtoncu klasik fiziğe başvuruyorsa, Lamont da belirlenimsizciliği haklı çıkarmak için Heisenberg'in *kuantum fiziğine* başvurmaktadır. O, Heisenberg'in kuantum fiziğiyle ilgili çalışmaları sonunda öne sürdüğü *kesinsizlik ilkesini* (principle of uncertainty) doğada tam bir belirlenimciliğin değil de en azından doğanın bir kısmında bir belirsizliğin, dolayısıyla da olumsuzluğun bulunduğu görüşünü destekleyen bir gelişme olarak yorumlar. Heisenberg, kesinsizlik ilkesinden söz ederken, atom altı doğada bir atomun çekirdeği etrafında dönen herhangi bir elektronun gelecek bir anda aynı zamanda hem hızını hem de konumunu bilmenin imkânsız olduğu tespitine dayanıyordu. Halbuki Lamont Heisenberg'in "kesinsizlik ilkesine", kesinsizliğin gözlemci konumundaki insandan yani *öznel bir durumdan* değil, bunun yerine atom altı doğadaki olayların kendi işleyişinden yani *nesnel bir durumdan* kaynaklandığını düşünen Capek'in görüşüne dayanarak, "*belirsizlik ilkesi*" (principle of indeterminacy) demeyi tercih eder (1967: 92-93).

Lamont'un doğadaki belirsizlik unsuru ve olumsal olayların varlığı lehindeki bir diğer haklı çıkarımı da, belirlenimci iddianın kendisini en basit açıklayıcı hipotez olarak görmekle bir indirgeme yanlısına düştüğü iddiasıdır: Lamont *Ockham'ın Usturası* ya da *Basitlik İlkesi* olarak da bilinen *Parsimoni Yasasına* başvuran belirlenimciliğin, doğadaki karmaşıklığı basitleştirmeye çalıştığı için, bireysellik, potansiyellik, çoğulculuk ve çeşitlilik gibi doğada var olan karmaşık birçok olguyu tam olarak açıklama gücünden yoksun kaldığını düşünür (1967: 95).

Ona göre doğa yasaları olarak tabir edilen *bilimsel yasalar* bile katı bir belirlenimciliği, mutlak bir zorunluluğu haklı çıkarıyor değildirler. Tam tersine, onlar doğada olumsallığın varlığına işaret ederler (1967: 83-84; 1997: 172). Çünkü bilimsel yasalar doğadaki az ya da çok birbirinden yalıtılmış olaylar sistemine göndermede bulunan "öyle ise böyle", veya "A ise B" şeklinde ifade edilen "*koşullu ilişkileri*" dile getirirler (1997: 169-170; 1967: 46). Buna göre, su 100 derecede kaynar demek suyun sıcaklığı 100 dereceye ulaşınca kaynayacağını söylemektir, ama suyun sıcaklığının 100 dereceye ulaşacağına bir garantisi yoktur (1997: 169). Bilimsel yasalar birtakım *değişkenlerle sınırlıdır*lar (1997: 172). Lamont'a göre, mekanik veya ekonomik herhangi belirleyici bir sistemde "Bir B olayı meydana gelecektir" önermesi "Bir A olayı meydana gelecektir" önermesinin kaçınılmaz mantıksal sonucu olabilir ama bir bütün olarak doğal dünyanın her tarafında bu manada kaçınılmazlık diye bir şey yoktur. Bazı durumlarda, doğal dünyada, C gibi özel bir sistemin üyesi olmayan ilgisiz bir başka olay da meydana gelebilir ve bu, A olayı ile B olayı arasına girerek B'nin olmasını engelleyebilir. Nitekim bundan dolayı bilim artık mutlak doğruya ve kesinliğe ulaşma hedefinden vazgeçmiş olup, bunun yerine bilimsel bulguları, öndeyileri ve yasaları muhtelif olasılık derecelerinde ifade etmektedir (1967: 50).

Bilim olumsallığı dikkate almakta, zorunluluğu da A ise B formundaki koşullu ilişkilerin sonucu olarak yorumlamaktadır. Demek ki olumsallığı mekanizmin ve zorunluluğun zıttı olarak değil de doğanın işleyiş tarzındaki temel bir nitelik olarak gören Lamont (1967: 61) için ne zorunluluk olumsallığı ne de olumsallık zorunluluğu doğadan kaldırılabılır; tersine onlar birbirlerini tamamlarlar (1988: 404; 1975: 52; 1967: 58, 66; 1997: 170). Lamont doğada bir defa başladı mı kaçınılmaz sonuçlar üreten güçler olduğunu kabul eder, ama onların başlamasının bir yasa formunda zorunlu kılınmış olduğunu kabul etmez (1967: 61). Lamont'a göre *zorunluluğu* başlatan da olumsallıktır (1967: 60).

Benzer şekilde, *nedenselliği* başlatan da olumsallıktır ve o, zorunluluk gibi nedensellik de karşıt değildir. Çünkü olumsallığın kendisi bir neden-etki ardıllığına işaret eder, ama bu örneğin Titanik ile buzdağı arasındaki çarpışmada olduğu gibi süreklilik ve alışkanlık arz etmediği için yasalılık formunda dile getirilemeyen bir neden-etki ardıllığıdır (1967: 66). Lamont'a göre, doğa yasaları olayların ardıllığına ve karşılıklı ilişkilerine işaret ederler yoksa evrende top yekûn bir zorunluluk olduğuna değil. "Einstein gibi bir düşünürle aynı kanaatte olmama riskine karşın", der Lamont, "şunu söylemek zorundayım ki, nedenselliği bütün olayların düzenlenmiş bir intizam içinde oluşu ile eş anlamda kullanmak ciddi bir yanıltır. Bu intizam ve birlik bütün olaylar ve nedenleri için geçerli değildir. Doğada hem yasalılık hem de olumsallık ve rastlantı için geniş bir alan vardır" (1967: 55). Bazıları gibi (Patrick 1935: 307; Hartshorne 1962: 170) Lamont için de bilimsel doğa yasaları evrenseller/tümeller (universals) diye de adlandırılan genelleştirilmiş önermeler olduklarından içlerinde "belkilere" (may be's) yer verirler. Onlar birçok farklı tikel olayın genel yasalar altında örneklendiği formülleştirmelerdir. Lamont, buradan hareketle şu yargıya varır (1967: 106-107): Katı belirlenimcilik iç mantığı gereği doğada "belki"leri kabul edemeyeceğine göre onun kendisini haklı çıkarmak için bilimsel doğa yasalarına başvurması kendi kendini çürütücü bir teşebbüstür.

Dahası meydana gelen her farklı tikel olayın gerçek anlamda yeni bir olay olduğunu düşünen Lamont'a göre insan dahil var olan her şeyin kendini meydana getiren nedenlerden farklı olarak kendine özgü bir niteliği yani "*bireyselliği*" vardır (1967: 137-138; 1997: 182). O yüzden, Lamont katı belirlenimciliğin insan eylemlerini sadece nedensel öncellerine göndermede bulunarak açıklamakla *genetik yanlış* düştüğünü ileri sürmektedir. Ona göre genetik yanlış, nedensellik ilkesini "etkinin tüm nitelikleri bir şekilde nedende önceden var olmalıdır" diye anlamaktan kaynaklanmaktadır (1967: 136-137; 1997: 182).

Üstelik Lamont'a göre, nedensellik ilkesi olgusal araştırmada bulunan bilimsel teşebbüs için gerekli temel bir postula olarak alınmıştır ama hiçbir zaman kesin olarak ispatlanmış da değildir. Bilimde nedensellik postulası doğada tespit edilen herhangi bir olayın o olayla ilgili sonraki deneyimlerde de daha önce göstermiş olduğu tür ve dereceden bağlantılar göstereceğini kabul eder. Bu ise her şeyi kuşatıcı bir zorunluluğun hâkim olduğu birlikli, homojen bir doğa tasavvurunu varsayar. Ancak bu birlikli homojen doğa tasavvuru da kesin ispatı bulunmayan bir postuladır (Lamont 1967: 51).

Oysa Lamont'a göre, doğa heterojen olup bireysellik, çoğulculuk, potansiyellik ve olumsuzluklarla doludur. Dewey gibi doğada var olan her şeyin kendine özgü bir birey olduğunu kabul eden Lamont için her olay ve nesne biriciktir/emsalsizdir (unique) ve bu, her yerde egemen katı bir belirlenimcilik fikrini ortadan kaldırıp olumsuzluğun doğadaki varlığına işaret etmektedir. Doğa yasalarının işleyişinin doğadaki şeylerin bireysellikleriyle tutarlı olduğunu düşünen (1967: 86) Lamont, Dewey'nin şu sözlerine aynen katılmaktadır: "*Bilim tek başına şeylerin bireysellikleriyle ilgilenmez, bunun yerine onların ilişkileriyle ilgilenir. Sözde-nedensel ardulluğu gibi bir eşbiçimlilik (uniformity) ifadesi bize bir şeyin doğası hakkında fazla bir şey söylemez; sadece bu şeyin davranışlarıyla başka şeylerin davranışları arasındaki değişmez bir ilişkiden söz eder.*" (Lamont 1967: 86; Dewey 1988: 312) George Boas'ın C. B. Renouvier yorumuna dayanan Lamont, herhangi bir varlığın¹² ancak biricikliği/emsalsizliği ve bireyselliği ölçüsünde belirlenmemiş veya kendi kendini belirleyen bir varlık olduğunu öne sürer (1967: 86).

Lamont'a göreki doğadaki olumsuzluğun ve bireyselliğin varlığını, evreni birleşik, homojen, tek bir bütün olarak kabul eden monizmin tersine onu heterojen bir çokluk olarak kabul eden *çoğulcu evren tasavvuruyla* beraber anlamak gerekir (1967: 87). Lamont çoğulcu bir evreni¹³ James gibi, içindeki her şeyin "*birçok şekilde başka*

¹² Doğada farkına vardığımız biricikliğin ve bireyselliğin en karmaşık örneği ise insandır. İnsan, nedensellikten, doğa yasalarından ve tekilliklerden (singularities) oluşan girift ve dengeli bir sistemdir. Öyle ki Lamont için sosyal bilimlerin fizik bilimler kadar kesin ve başarılı sonuçlar ortaya koyamamasının temel ve -görünen o ki- kalıcı sebebi de insanın bu biricikliği, bireyselliği, onun dış çevresiyle ve hemcinsleriyle olan etkileşimlerinin büyük kısmının düzenli ve dakik A ise B ardılıkları ve ilişkilerinden oluşan bir sistem içinde değerlendirilemiyor olmasıdır. Lamont insanın bireyselliği sebebiyle seçme özgürlüğüne sahip olduğu kabul edildiğinde, sosyal bilimlerdeki geri kalışın da daha iyi anlaşılacağını iddia etmektedir (1967: 86-87).

¹³ Lamont metafiziğin eski birlik-çokluk problemini nihai anlamda çözülemeyen bir problem olarak niteleyerek, kendisinin evreni bir çokluk olarak kabul ettiğini söylemektedir.

şeylerle bir arada olduğu ama hiçbir şeyin her şeyi içermediği veya her şey üzerinde hakimiyet kurmadığı ve her cümleden sonra "ve" sözcüğünün geldiği bir evren" olarak tanımlayarak, onu "bir krallık ya da imparatorluktan çok federal bir cumhuriyete" (Lamont 1967: 87; James 1996: 321-322) benzetmektedir. Lamont'a göre doğadaki varlıklar arasında hem ilişkili olma hem de ilişkisiz olma gerçektir ki bu da değişime ve oluşa işaret eder. *Değişim ve oluş* ise, Parmenidesçi varlık tasavvurunda olduğu gibi, var olan her şeyi bölünmez, değişmez bir bütün olarak görerek yekpare/monolitik bir blok içinde eriten klasik monizmin dünyasında değil, ancak çoğulcu bir dünyada mümkündür. Değişim ve oluş, içinde olumsuzluğun ve seçme özgürlüğünün mümkün olduğu çoğulcu bir dünyanın temel unsurlarıdır. Oysa monistik görüşe dayalı katı belirlenimcilik değişimin ve oluşun varlığını inkâr etmekle doğanın gerçek çoğulcu mahiyetini kavramada başarısız olmaktadır (Lamont, s. 87-89; 1997: 168, 173). "İçinde geniş ve karmaşık bir çokluk barındıran çoğulcu bir evren," der Lamont, "mutlak ve evrensel belirlenimciliği imkânsız kılar." (1997: 168).

Çünkü çoğulcu bir evren, içinde potansiyeller çokluğu barındıran bir evrendir. Halbuki, katı belirlenimcilik evrenin tarihinde gelecekteki her olayın geçmişte içkin olduğunu ve edimsel olarak meydana gelen her şeyin zaten önceden meydana gelmesi mümkün olan tek potansiyellik, yani zorunlulukla edimsel hale gelecek tek potansiyellik olduğunu öne sürmekle "*potansiyellik*" kavramının gerçek anlamını yok etmektedir (1997: 178; 1975: 54; 1967: 170, 102). Katı belirlenimcinin insan eylemleri de dahil olmak üzere evrende birden fazla alternatife yer olmadığını söylemesi, görünen o ki, onun bu potansiyellik anlayışına dayanmaktadır.

Oysa Aristoteles gibi Lamont da *potansiyelliği*, evrendeki her nesne ve olayın birçok davranış, faaliyet, adaptasyon, etkileşim ve gelişme olanağına sahip olması diye tanımlar ve onu bu anlamda temel metafizik bir nitelik olarak görür (1967: 100, 170). Bununla birlikte, her varlığın içindeki potansiyel çokluğunun da bir sınırı vardır. Nasıl bir meşe palamudu elma ağacına dönüşemezse bir at da uçamaz. Böylelikle Lamont her varlığın doğasının onun potansiyeliyle ilgili belirlenimci bir sınır koyduğunu kabul etmiş olmaktadır. (1967: 104) Bu sınırlar içerisinde bir dizi potansiyel varoluştan hangisinin edimsel hale geleceği, Lamont'a göre, bu fikirden hoşlanılsın ya da hoşlanılsın, rastlantıya, eş deyişle olumsuzluğa bağlıdır. Lamont için rastlantının varlığının inkârı, mutlak bir zorunluluğu kabul etmek olacağı için, potansiyelliğin varlığını ortadan kaldırıp onu bir yanılısma olarak görmeye de neden olmaktadır (1967: 100-101).

Ne var ki doğadaki potansiyellikleri bir yanılısma olarak görmek de şimdi, geçmiş ve geleceğin bir film şeridi üstündeki resim karesinin önceden belirlenmiş şekilde bir diğeri ardından gösterilmesinde olduğu gibi (1967: 100, 1997: 178-179) *zamanın mekânsallaştırılması* demektir (1997: 137). Bu tür bir anlayışta geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki zamansal ilişki yok edilmiştir: Gelecek şimdide şimdi ise geçmişte zorunlulukla mevcuttur. Bizim; şimdi, geçmiş ve gelecek şeklindeki ayrımlarımız sınırlı bilgimizden, bütünü göremeyişimizden kaynaklanmaktadır (1967: 35). Burada "gelecek", "gizli bir şimdi", "şimdi" de görünür hale gelmiş geçmiştir; dolayısıyla

zamanın ilerlemesinde herhangi bir üretkenlik ya da etkinlik yoktur. Zaman önceden çizilmiş bir çizgiye benzediği için (1967: 124-125; 1975: 54.) şimdi ve gelecek sağduyunun öngördüğü gibi değişmeye, oluşa ve yeniliğe işaret eden gerçeklik statüsünü kaybetmiş olurlar.

Her şeyi bilen bir zihnin gelecekte meydana gelecek şeyler şemasını ve içeriğini önceden görebileceği iddiasına imkân veren katı belirlenimciliğin doğada kapsamlı evrensel bir zorunluluk olduğu fikri, öyle görünüyor ki, böyle *yanlış bir zaman anlayışına* dayanmaktadır (1967: 138). Lamont'a göre bu yanlış zaman anlayışı, katı belirlenimcinin hem tümevarımsal akıl yürütmeyi göz ardı edip daha çok Aristotelesçi mantığın ya da Euklidci matematiğin tümdengelimli akıl yürütmesine ağırlık vermesinde hem de tümdengelimli akıl yürütme ile tümevarımsal akıl yürütme arasındaki ilişkiyi yanlış anlamasında açıkça görülmektedir (1967: 51-52). Somut gerçeklik dünyasında neden ve etkiler mantıkta öncül ve sonuçların içinde bulunduğu türden birinin diğerini içermesi manasında zorunlu bir ilişki içinde değildirler. Tümdengelim, mantıksal zorunluluğa işaret eder, nedensel zorunluluğa değil. Tümdengelimde öncül-sonuç, tümevarımda ise neden-etki ilişkisi esastır. Katı belirlenimcinin hatası ise tümdengelimli bir akıl yürütmede kullanılan "takip eder/izler/çıklar" (follow) kelimesinin "*zamansal anlamı*" ile "*mantıksal anlamını*" birbirine karıştırmasıdır. Nedensel bağlantının sabit, durağan değil de dinamik olan karakteri ancak bir tümdengelim sonucunu tasavvur edilmediğinde anlaşılabilir (1967: 52-53). Nitekim Lamont'a göre, hem modern belirlenimciliğin bilimsel yöntemin tümdengelimli karakterini yeterince takdir edemeyen ve bilgide kesinlik peşinde koşan Descartes ve Spinoza'nın çağında yükselişe geçmesi hem tümdengelimde önem veren Stoacıların belirlenimci oluşu hem de olumsuzluğa ve özgürlüğe inanan Epikürosçuların tümdengelimde taraftar oluşu pek şartırtıcı değildir (1967: 53). Katı belirlenimciliğin tersine zamanın, çizilmiş bir hat değil, çizilmekte olan bir hat olduğunu vurgulayan (1967: 125) ve Einstein'ın görecelik kuramından hareketle mutlak zaman anlayışını reddeden (1997: 133, 179) Lamont zamanın olaylar arasındaki ilişkinin, sürecin ve faaliyetin bir özelliği olduğunu ileri sürer. (1967: 124-125) Ona göre, zaman maddi tözün bir faaliyetidir (1997: 191) ve deyim yerindeyse eğer, "*zaman dünyadadır, dünya zamanda değildir*" (1997: 133, 180).

O nedenle, Lamont için, gerçek olan ancak "*şimdi*"dir; geçmiş ve gelecek ise ancak şimdi kurgulanan hayali kavramlardır. Şimdi, katı belirlenimcinin iddiasının tersine, sırf önceki nedenlerin etkisi değil, kendi başına aktif, dinamik bir nedendir (1997: 179; 1967: 122, 1975: 54). Dinamik şimdi "tıpkı kar üzerinde kayan bir kayakçı gibi" (1967: 122) ileriye doğru yol almak için geçmişini kullanır ve onu arkasında bırakır (1997: 180). Lamont, geçmişin şimdiiyi, şimdinin de geleceği koşulladığını kabul etmekle birlikte, *koşullanmanın* (conditioned) topyekûn bir *belirlenme* olmadığını ifade eder (1967: 123; 1988: 366, 403; 1997: 179). Böylece, o, koşullanma ile belirlenmeyi birbirinden ayırmakla, kendi açısından, aynı zamanda hem *zorunlu kılma* ile *nedeni olma* arasında, hem de bir şeyin zorunlu koşulları ile yeterli koşulları arasında fark olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

Lamont, Charles Hartshorne (1962: 162-163) gibi, "*neden*"i, "bir tek sonucu mutlak olarak belirleyen, -zorunlu kılan- ve böylece sonucun önceden kesin olarak bilinmesini sağlayan şey" olarak değil; bunun yerine "sonucu önceden tahmin etmeye imkân veren ve sonucu sınırlayan şey" (1967: 131) olarak tanımlamaktadır. Bu yüzdendir ki ona

göre, şimdideki her olayın geçmişten gelen nedenleri vardır, ama bu nedenler onları zorunlu kılmamıştır; çünkü şimdideki her olayın olmadan önce olup olmayacağı belirsizdir, belirsizliğe son veren onun şimdiliğidir. Şimdi, birçok olanak arasında duraksamaya (hesitation) son veren bir ayıklamada (selection) bulunmaktadır (1967: 123).

Demek oluyor ki, Lamont için her bir günün şimdisi yeni varlık biçimleri yaratır, bazılarını varlıkta tutar ve başka varlık biçimlerini de yok eder. Var olan her şey şimdide var olan olaylar şeklinde vücuda gelir. Dolayısıyla var olmak demek zamansal şimdi içindeki bir etkinlik biçimi olmak demektir (1997: 179). Yaratıcı dinamik şimdinin bir olay başlatma gücü vardır (1997: 180). Anda yaşayan, yapan, düşünen insanın da kontrolü altındaki doğal güçlerle birlikte "sürekli (kesintisiz) bir şimdi dalgası"¹⁴ oluşturduğunu ileri süren (1967: 124; 1997: 180; 1975: 54) Lamont'a göre şimdinin iki temel gerçekliği vardır: konu¹⁵ ve eyleyen/güç¹⁶. Burada Lamont'un konu dediği Aristoteles'in *maddi neden*, eyleyen dediği de *etken neden* dediği şeydir. (1967: 125) Lamont'a göre şimdinin gerçekliği içinde bir anda konu olan bir başka anda eyleyen olabilir. Düşünme ve seçim esnasında geçmiş sadece konu iken seçimi yapan ve eylem başlatma kararını veren eyleyen şimdide işleyen zihindir (1967: 127). Demek ki, Lamont için, insan, kendisiyle ilgili her şeyi konuya indirgeyen katı belirlenimciliğin (1967: 136) aksine, ancak zihin vasıtasıyla doğada aktif ve eyleyen bir neden olarak hareket ettiğinde özgür olabilir. (1997: 181, 184)

İnsan yaşamını bir satranç oyununa benzeten (1967: 111, 1988: 400; 1975: 52) Lamont'a göre insanın fiziksel ve sosyal çevresi ile geçmişinin onu sınırlamasına ve koşullamasına rağmen onu büsbütün belirlemediği bir yerde, dolayısıyla da bilinçli eylemle ilgili bir seçimin söz konusu olduğu yerde geçmişin etkin olmadığı bir belirsizlik var demektir (1997: 174; 1967: 17) ve insan bu belirsizlik içinde seçimde bulunmaktadır. Özgür seçim tartışmasında Karneades ve Thomas Reid gibi *öz-belirlenimci* bir açıklamayı kabul ettiğini söyleyen Lamont için bilinçli bir eylemin meydana gelmesinin yeter koşulu, katı belirlenimcinin iddia ettiği gibi önceki olaylar değil, şimdide faaliyet gösteren zihnin, bilinçli eyleyenin katkısıdır (1967: 133-134). Lamont böylece insanın doğadaki bireysellik ve çoğulculuğun imkân verdiği açık potansiyellikler, olanaklar içinde şu ya da bu olayın başlamasını sağlayan özgür bir eyleyen olarak hareket ettiğini söylemekle insan eylemleri konusunda hem katı belirlenimciliği hem de nedensizlik ve keyfiliğe dayalı basit belirlenimsizciliği imkânsız kılıp sorumluluğu benin bilinçli eylemiyle temellendirmiş olmaktadır (1975: 61-62). Lamont'a göre, edimselleşen her özgür seçim nedensiz bir seçim değildir, olumsal bir olaydır (1967: 130, 133, 134) ve her özgür seçim özgür bir nedene eşittir (1997: 184).

Ancak Lamont, özgür seçimin kaynağı olan bilinçli benin doğadan tamamen ayrı bir töz olduğunu kabul etmez. Ona göre, insanın düşünme, dolayısıyla da seçme yeteneği uzun evrim sürecinin bir sonucudur ve o bir defa varlığa geldikten sonra insanın kendisini önceki nedensel olayların kontrolünden çekip çıkarmasını sağlamaktadır (1975: 62). Lamont onu, doğaüstü bir açıklamaya gerek duymadan yalnızca "evrende

¹⁴ (an unceasing wave of the present)

¹⁵ (subject matter)

¹⁶ (agent/force: fail/güç)

var olan olumsuzluk, potansiyellik ve bireysellik gibi nihai bir özellik" (1967: 172, 1990a: 19) olarak kabul eder.

2. Düşünce, Muhakeme¹⁷ ve Seçme Özgürlüğü: Lamont'a göre düşünme seçimde bulunmayı, seçimde bulunma da düşünmeyi gerektirir. Düşünme bir problem çözme aletidir; problem çözmek ise olası hipotetik çözümler arasında doğru bir çözümü seçmektir. O yüzden, denebilir ki, insan öncelikle seçmek için düşünür (1967: 41, 104; 1997: 175, 178). Zekâ (intelligence/anlak) kelimesi bile Latince kökeni itibarıyla "arasında/inter" ve "seçme/legere" kelimelerinden oluşup iki ya da daha fazla şey arasında seçimde bulunmaya işaret eder (1975: 53; 1990a: 18; 1997: 175; 1967: 33; 1988: 401).

Seçimde bulunmak için önce seçime konu olacak alternatiflerin var olması sonra da bunların farkına varılması gereklidir. Birincisinin varlığı seçme özgürlüğünü mümkün kılar ama garanti etmez (1967: 62; 130; 1975: 54; 1988: 400). Ancak ikincisi de varsa özgür eylem gerçekleşebilir ve ancak düşünme yeteneğine sahip bilinçli varlıklar bu alternatiflerin yani doğadaki olumsuzlukların, potansiyelliklerin ve farklı edimselleşme olanaklarının farkına varabilirler (1967: 170). Bu farkındalık sayesinde "varoluş akışının"¹⁸ zamansal olarak dışına çıkabildiği" (1997: 175) için de insan doğadaki yegâne özgür varlık olmaktadır (1967: 101-102). Doğadaki diğer tüm varlıklar kendilerine tesir eden edimselliğe tepki verirken yalnızca insan düşünme yeteneği sayesinde hem edimselle hem de potansiyelle tepki vermekte; muhakeme sayesinde tepkisini erteleyebilmekte, mevcut alternatifler arasında seçim yapabilmektedir (1967: 61-62, 101-102, 105, 1975: 19; 1988: 404). Böylelikle hayvanların seçimleri içgüdüsel belirlenimciliğe dayanırken insan içgüdüsel belirlenimciliği aşabilmektedir. (1967: 45).

Lamont'a göre "Buridan'ın eşeği"¹⁹ adlı felsefi hikaye bunu açıkça göstermektedir. Hikayede bir eşek, düşünme yeteneğine sahip olmadığı için, kendisinden eşit uzaklıkta bir yere konulmuş olan yiyecek ile su arasında seçim yapamayıp açlık ve susuzluktan ölmekte; buna karşın, benzer bir durumda insanın zıt güdülerini dengeleyip sorunu çözebileceği öne sürülmektedir (1967: 34). Düşünme ve muhakeme ile insan (a) kendisine zihnen açık olan farklı olanakları hayal edebilmekte, (b) onları dile getirebilmekte ve bu da onun (c) aralarında seçim yapabilmesini mümkün kılmaktadır (1997: 175; 1975: 19, 52).

İnsan düşüncesinin bu başarısı, Hartshorne (1962: 170) gibi Lamont için de onun "genel kavramlar, evrenseller/tümeller"²⁰ "oluşturabilme ve kullanabilme gücü"yle

¹⁷ (Thought/Deliberation)

¹⁸ (the flux of existence)

¹⁹ "Buridan'ın Eşeği" fabl ismini Fransız nominalist filozof Jean Buridan'dan (1295-1356) almaktadır. Buridan'ın özgün örneğinde eşeğin önüne eşit uzaklıkta iki "saman balyası" konulmuş ve eşek ikisi arasında seçim yapamayarak açlıktan ölmüştür. Hikaye, Spinoza'da (Cogitata Metaphysica) "su ve samana/yiyeceğe" işaret ederek anlatılır. Benzer bir hikaye ise Buridan'dan önce Aristoteles tarafından "köpek" örneğiyle kullanılmıştır. Seçme özgürlüğü tartışmalarında zamanla Buridan'ın örneği Aristoteles'ininkinin yerine geçmiştir. (bkz. Flew 1999: 51; Blackburn 1996: 52; Delahunty 1999: 44)

²⁰ (general concepts, universals)

ilgilidir: Her genel kavram bir dizi tikeli içerir ve genel kavramlarla tikel örnekleri arasında belirlenimci bir ilişki yoktur. Genel bir kavram, örneğin renk kavramı rengin kırmızı da yeşil de olabilmesinde olduğu gibi, kavramın tikel örnekleri arasındaki bir kararsızlığa işaret eder. Oysa katı belirlenimcilikte buna yer yoktur. Dolayısıyla genel kavramların varlığı katı belirlenimciliği çürüten bir durumdur. Bunun tersine, onların varlığı insanın pozitif özgürlüğüne işaret eder. Çünkü insanın alternatiflere açıklığı, karar vermedeki esnekliği, bizim genel bir kavramın işaret ettiği tikeller arasında şu ya da bu tikel şeyi seçebilmemize dayanır. Öyleyse denebilir ki belirlenimci anlamında özgürlük fikri rasyonel kavrayışta içkindir. (1967: 106-107; 1975: 53; 1997: 176; 1988: 401)

Lamont'a göre bundan başka, insanın gelecekteki bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği üzerine düşünmesi de seçme özgürlüğüne işaret eder. Zira eğer insan seçimde bulunamayacağına ikna olmuş olsaydı, gelecek üzerinde ciddiyetle düşünmeye gerek duymazdı. (1967: 109) Üstelik insanın düşünme sayesinde önceden var olmayan özgün fikirler, teoriler oluşturması, bir şeylerin lehinde ve başka şeylerin aleyhinde deliller sunması da onun katı bir belirlenimciliğe tabi olmadığını, kendi başına eylem başlatma gücüne sahip olduğunu gösterirler (1990a: 19). Bu da, bazı katı belirlenimcilerin iddiasının aksine, düşüncenin fiziksel dünya üzerinde etki sahibi olduğunu, diğer deyişle, insan bilincinin pasif bir gözlemci olmadığını ortaya koyar. (1967: 113) Ayrıca Lamont'a göre düşünmenin ve seçmenin "şimdide yapılmakta olan" bir şey olması sebebiyle de, düşünen ve seçen insan kendi amaçları doğrultusunda eylem başlatan bir özne olmaktadır. (1967: 120, 124, 171; 1975: 54)

O yüzdendir ki Lamont'a göre, hem davranışçı psikolojiye dayanan Skinner'ın hem de psikanalizin verilerinden hareket eden Hospers'in psikolojik ve sosyal belirlenimcilik iddiaları doğru olamaz. Hem Skinner hem de Hospers insanın bilinçli seçimlerinin ve akıl yürütmelerinin nedensel olarak belirlenebileceğini kabul ederler. Skinner da Hospers da, öyle görünüyor ki, bu iddialarında belirlenimcilik ve özgürlük problemini felsefi değil empirik bir problem olarak değerlendirmektedirler.

Zira Skinner soyut düşünmenin bile bilişsel bir yetinin değil, özel bir tür çevrenin ürünü olduğunu iddia etmekte (2002: 189) ve George Orwell'in 1984'üne benzeyen felsefi romanı *Walden Two*'da (1962) kurguladığı belirlenimci ütopyik toplumunu bir yandan "insan doğasının tahmin edilebilirliği" fikrine (2002: 20), öte yandan da Pavlov'un "koşullu refleks" hakkındaki çalışmalarına (2002: 17, 76) dayandırmaktadır. Spinoza'nın "bilinçli taş" (1954: 204) ve Holbach'ın "vagonda yolculuk eden sinek" (2004: 39) analogilerine benzer şekilde insanı özgürce hareket ettiğini sanan bir yelkovan benzeten Hospers (1994: 753-754) ise bilinçli düşünmenin dahi son tahlilde bilinçaltına yerleşmiş psikolojik duyguların veya ilk çocuklukta oluşan nevrozların ürünü olduğunu öne sürmektedir.

Lamont, Hospers'in iddiasına, bu iddianın nevrozlu hastalardan gelen verilere ve Freudcu Oedipus kompleksine dayandığına işaret ederek, Hospers'in kabul ettiğinin (1994: 758) tersine, onun normal insanlar için geçerli olmadığını söylemekten (Lamont 1967: 167) öte bir itirazda bulunmamaktadır.

Bununla beraber Hospers'in iddiasına başka itirazlar da yapılabileceğini düşünüyorum. Her şeyden önce, psikanalist insanın hangi arzulara sahip olacağını

seçemeyeceğini, dolayısıyla da nihai anlamda seçimde bulunamayacağını söylüyor (Hospers 1994: 754). Ne var ki arzusun kaynağını açıklamak, eylemin nedenini açıklamak değildir. Eylemlerimizin temelinde arzular, istekler bulunabilir ama bu onların eylemlerimizin nihai nedeni olduklarını ispatlamaz. Zira insan kimi zaman güçlü arzularına rağmen arzularının tersine kararlar alabilmektedir. Bilinçaltının şu ya da bu konuda ne hissedeceğimizi belirlemesi doğru olsa bile, burada meselenin ne hissedeceğimiz değil, neyi seçeceğimiz olduğunu hatırlamakta yarar var. Seçimde etkili olan sadece hisler değil aynı zamanda bize alternatif eylem seçeneklerini gösteren düşünme yetimizdir de. Kaldı ki Hospers'ın reddettiği "özgür eyleyen" fikrinin temelinde eğer bir insanın tüm başlangıç hislerini seçebilmesi fikri yatıyorsa, açıkçası, bu, sadece içinde bulunduğumuz aktüel dünyada değil fakat her mümkün dünyada genetik ve çevresel faktörlerle koşullanmamız ve sınırlanmamız nedeniyle olası tüm mümkün dünyalarda da imkânsız bir varsayımdır.

Skinner'ın psikolojik ve sosyal belirlenimciliğine gelince, Lamont'a göre, ilkin Skinner'ın insanın her düşüncesinin genetik mirası (2002: 77) ve dışsal çevresi tarafından (2002: 191) belirlenmiş olduğu iddiası. Skinner'ın kendi kitabının her cümlesinin de katı bir neden-etki silsilesi içinde milyonlarca yıllık bir tarihle birlikte önceden belirlendiği fikrini içerir ki bu Skinner'ı kaçınamayacağı bir saçma olana indirgeme/abese irca yanlısına (reductio ad absurdum) düşürmektedir (1975: 58).

Lamont'un haklı olarak belirttiği gibi (1967: 36, 172; 1997: 178; 1975: 53) gerçekten de katı belirlenimciliği savunan birisi katı belirlenimcilik lehine birtakım argümanlar sunduğunda aslında hem kendisinin hem de özgürlük taraftarının sunduğu argümanların kaçınılmaz bir nedensel silsile içinde zorunlu olarak sunulduğunu kabul etmek gibi bir paradoksla karşı karşıyadır. O, bu paradoksu çözmeden kendi iddiasının haklılığını ispatlayamaz. O halde denebilir ki, "(katı) belirlenimci bir dünya, içinde kendi iddiasının doğruluğunun gösterilemeyeceği bir dünyadır; çünkü böyle bir dünyada doğruyu ispatlama sorumluluğuna sahip olacak varlıklara yer yoktur." (1967: 118)

Dahası Lamont'a göre, Skinner'ın, koşullu refleksi insanın bütün eylem ve seçimleri hakkındaki mekanik açıklamalarının köşe taşı kılması da tartışmalıdır. Koşullu refleks, insanın bilinçli yaşamının tümünü açıklayamaz; çünkü o ancak insanın yaşamında yeni olan hiçbir şey yoksa ve her gün bir önceki günün ayrıntılı bir kopyası ise geçerli olabilir. Oysa insan yaşamında sürekli olarak yeni bir şeyler olmaktadır (1967: 44-45). Bundan başka Skinner'ın insandan dışsal etkilere tepki veren pasif bir varlıkmiş gibi bahsetmesi de doğru değildir. Zira insan dışsal çevresiyle sürekli karşılıklı etkileşim içinde olan, hatta çevresini değiştirip kontrol edebilen bir varlıktır (1975: 58.)

Lamont'a göre insan doğasının tahmin edilebilirliği iddiası da Skinner'ın belirlenimciliğini haklı çıkaracak güçte değildir. Çünkü insanın düşünmesini ve seçim yapmasını sağlayan ana organı 100 milyar nörona (sinir hücresine) ve iki nöronu birbirine bağlayan 10 üssü 14 biyota sahip beyindir. Birkaç dakikalık yoğun düşünce nöronlar arasında karşılıklı olarak neredeyse sınırsız sayıda nörotik bağlantı içerir. İnsan düşüncesindeki bu karmaşıklığın dışarıdaki bir gözlemcinin bireyin neyi düşüneceği ya da seçeceği konusunda yüzde yüz bir tahmin yapmasını önlemesi gerekir (1975: 58). Bu da herhangi bir insanın tamamen katı belirlenimciliğe tabi olduğunu ispatlamayı imkânsız kılmaktadır. "Belki de" der Lamont, "beynin karmaşıklığı içinde insandaki özgür seçimin sırrı yatmaktadır" (1975: 59). Lamont'a göre Skinner'ın en temel hatası

insan özgürlüğünü mutlak radikal bir özgürlük olarak tasavvur etmesidir. Oysa özgürlük koşullanmayı ya da sınırlanmayı reddetmez sadece mutlak bir belirlenmeyi reddeder (1975: 59, 12; 1988: 403).

3. Sağduyu ve Özgürlük Hissi: Lamont'a göre sağduyumuz bize günlük tecrübemiz içinde birçok eylemimizi özgür seçimle yaptığımızı söylemektedir. Konuşurken veya yazarken kullanacağımız kelimeleri seçmemizden herhangi bir konuda kararsız kalıp yazı tura atışımıza kadar birçok deneyimimiz aslında seçme özgürlüğüne sahip olduğumuza işaret etmektedir (1967: 33-34, 37). Aslında çoğumuzun içinde özgür olduğumuza dair güçlü bir sezgi bulunur ve seçme özgürlüğünün varlığına ilişkin inanca en güçlü destek de bu sezgiden gelir. Fakat, elbette sezgi bilgiye eşit değildir (1997: 177). O nedenle onun seçme özgürlüğünün varlığı lehine kapsamlı ve kesin bir kanıt olmadığını da kabul etmek gerekir (1975: 55; 1967: 39). Ama o, dünyanın düz olduğuna dair bazı eski sağduyu inançlarımızın tersine, şu ana kadar bilim veya mantık tarafından yanlışlanmış da değildir (1967: 169).

Böyle bir yanlışlama olmaması bir yana, o, aynı zamanda, dış dünyanın ve diğer zihinlerin varlığı hakkındaki sağduyu inançlarımız kadar güçlü bir sezgidir de (1967: 38). O, herhangi bir insan tarafından acı ve haz deneyimi gibi doğrudan hissedilebildiği için o kadar güçlüdür ve insan bilincinde o kadar derine yerleşmiştir ki (1967: 39), katı belirlenimci tezi savunanların bile pratik yaşamlarında sanki özgürmüşler gibi yaşadıkları görülmektedir (1967: 40, 173). Öyle ki tarihsel materyalizme ve ekonomik belirlenimciliğe olan inançları nedeniyle komünizmin kaçınılmaz olarak her tarafa yayılacağını söyleyenler dahi hararetli bir şekilde amaçları için çalışmaktan vazgeçmemişlerdir (1967: 40). Dolayısıyla Lamont için, J. P. Sartre'in "özgür olmaya son vermede özgür değiliz" sözünde bir haklılık payı vardır (1967: 175; 1988: 410). O halde, özgürlük hissini özgürlüğün varlığı lehine bir ön varsayım olarak almak makul bir tutumdur (1967: 39).

Doğrusu Lamont'un bu çıkarımının yerinde olduğunu düşünüyorum. Çünkü John Searle'nin de işaret ettiği gibi eğer normal bilinçli insan eylemlerinden söz ediyorsak özgürlük hissini eylemde bulunma deneyimimizin asli unsuru olduğunu görmezden gelemez (2004: 219). Bunu beyindeki motor korteksinin uyarılması sonucu insanda istenç dışı hareketlerin gözlemlendiği Penfield vakalarıyla bilinçli eylem deneyimlerimizi karşılaştırdığımızda açıkça görürüz. Buradaki deneyim insanın "*başına gelen*" bir şeyin deneyimidir, yoksa "*yaptığı bir şeyin*" deneyimi değildir. Bunun sebebi Penfield vakalarında, bilinçli eylem deneyimlerimizde olduğunun tersine, aralarında seçim yapabileceğimiz farklı seçeneklere sahip olma hissini deneyimlenmemesidir (1994a: 772-774; 2004: 142, 203; 1994b: 107-108).

O yüzden, özgürlük lehindeki sağduyu inancımızı terk etmek, insanların güneş merkezlilik teorisi lehinde bir kanıt bulduklarında dünyanın düz olduğu şeklindeki eski sağduyu inançlarını terk etmeleri kadar kolay değildir. İkincisinde önceki sağduyu inancı yerine geçen yeni inanç önce bu yeni inanca yol açan yeni tecrübeleri, ardından da önceki sağduyu inancının açıklayamadığı mevcut başka birçok tecrübeyi açıklamaktadır. Fakat seçme özgürlüğüne olan inancımız bu türden bir sağduyu inancı değildir. O, tüm bilinçli eylemde bulunma deneyimlerimizin temelinde yer alan ve

onunla insanın kendisini bir eylemin hem öznesi hem de nesnesi olarak değerlendirebildiği bilinçli varlık tasavvurumuzun merkezinde bulunan bir sağduyu inancıdır. Ondan kuşku duyarsak eğer, benlik bilincimiz de sarsılacaktır.

4. Seçme Özgürlüğü ve Yarar: Herhangi bir inancın doğruluk ve yanlışlığı hakkında kesin bir kanıt olmadığında ve aralarında bir seçimde bulunmak gerektiğinde yapılabilecek makul bir davranış onların hangisinin *pratikte daha yararlı* olduğuna bakmaktır. Seçme özgürlüğü ve belirlenimcilik tartışmasında, Lamont da, öyle görünüyor ki, böyle pragmacı bir zeminden hareketle seçme özgürlüğüne ilişkin inancın katı belirlenimciliğe olan inanca kıyasla çok daha yararlı olduğunu ileri sürmektedir.

Lamont'a göre, katı belirlenimci görüşü benimsemenin arkasında gelecek kaygısından kurtulmak isteyen, karmaşa ve belirsizlikten korkan, yaşamda sorumluluk almak istemeyen bir psikoloji yatmaktadır (1997: 177; 1988: 407; 1967: 28-29, 76). Oysa seçme özgürlüğünü benimseyenler, dünyadaki olayları olduğu gibi kabul eden ve her şeyin kaçınılmaz bir şekilde olduğuna inanan katı belirlenimcinin tersine, dünya ile daha etkin bir ilişki içine gireceklerinden daha canlı, enerjik, gayretli ve sorumluluk almaya istekli olacaklardır (1967: 173). Yine onlar, katı belirlenimcilerin aksine, karakteri, kişiliği ve benliği genetik kalıtım vs. sayesinde olmuş bitmiş bir şey olarak kabul etmeyip, oluşmakta olan bir şey olarak tasavvur ettikleri için de yaşamda anlam ve amaç arayışı içinde olmayı sürdüreceklerdir (1967: 143, 174). Üstelik genetik kalıtımın seçme özgürlüğünü ortadan kaldırmadığını, sadece tıpkı bir kart oyununda oyuncunun elindeki kartların onun oyununu sınırlamasında olduğu gibi, özgür seçimi sınırlandırdığını düşünen Lamont'a göre (1967: 145) bir insanın önceden nasıl davranacağını bilenebilir oluşu, katı belirlenimcinin kabul ettiği aksine, onun için bir iltifat değildir. Çünkü insan özgür, rasyonel bir varlıktır ve rasyonel varlık olmak da karakterinde olmayan bir eylemde bulunabilir olmak demektir (1967: 141-142).

Ayrıca, ahlaki kişinin ne olduğundan çok ne olmakta olduğuna bağlayan (1967: 143) Lamont'a göre ahlaki ve kişisel sorumluluk duygusunun, *-Spinoza'nın bir aziz gibi ahlaki yaşamı bir yana bırakılacak olursa eğer-*, seçme özgürlüğüne inananlar için daha fazla bir anlamı vardır (1967: 173). Dahası, seçme özgürlüğüne inanç hem ahlak dilinde hem de günlük dilde kullanılan "kaçınma, sakınma, pişmanlık, suçluluk, iyi-kötü, övgü-yergi, cezalandırma-ödüllendirme, özgecilik-bencilik, doğruluk-yanlışlık" gibi kelimeleri anlamlı kılmaktadır. Oysa katı belirlenimci görüş doğru kabul edilirse eğer, sözcük dağarcığımızdaki birçok kelimeyi yeniden tanımlamamız gerekecektir (1967: 150, 153-154, 172; 1980: 53). Örneğin "kaçınma" kelimesi seçme özgürlüğüne inanan açısından, *yapabilir olduğu halde* bir şeyi yapmaktan sakınmak demekken, katı belirlenimci açısından bir otomatın bir şeyi yapmaktan *zorunlu olarak sakınması* demektir ki burada kelime sağduyudaki özgün anlamını kaybetmektedir (1967: 146-149). Benzer bir şey "keşke" ve "pişmanlık" kelimelerini kullanarak verdiğimiz yargılar için de geçerlidir (1967: 172). Eğer gerçekten "tüm koşullar aynı kaldığında yaptığımızdan başka türlüünü yapamayacağımızı" kabul edersek, pişmanlık yargılarımız anlamlarını yitirir.

Lamont'un bu iddiası görünen o ki James'in katı belirlenimcilik aleyhindeki görüşlerine dayanmaktadır. Özgürlük inancının yaşamın devamı, kalitesi, anlamı ve

geleceğe dair iyimserlik için katı belirlenimciliğe inanca kıyasla daha yararlı bir inanç olduğunu düşünen James'in akıl yürütmesi şu şekilde özetlenebilir: (1) "Keşke" ve "pişmanlık" ifadelerine yer veren yargılarla dolu bir dünyada yaşamaktayız. (2) Bu tür yargılar pişman olunan şeyin "kötü" olduğuna işaret ederler. (3) Bir şeye kötü demek o şeyin olmaması gerektiği demektir. (4) Halbuki belirlenimcilik olan bir şeyin yerine başka bir şeyin olabileceğini reddeder. (5) O halde belirlenimci için evren olması gereken bir şeyin olmasının imkânsız olduğu bir yerdir ki bu bir çelişkidir. (6) Bu durumda çelişkiden kaçınmak için ya pişmanlık yargılarımızın saçma olduğunu ya da belirlenimciliğin yanlış olduğunu kabul etmemiz gerekir. (7) Pişmanlık yargılarımızın saçma olduğunu ve belirlenimciliğin doğru olduğunu kabul etmek bizi kötümserliğe götürür. (8) Kötümserliğe düşmek istemeyiz. (9) O halde, katı belirlenimciliği kabul edemeyiz. (James 2003: 159-164).

III. Sonuç

Lamont seçme özgürlüğü ve belirlenimcilik problemini *bağdaşırıcı bir açıklama* ile çözmeye çalışmaktadır. Ancak öyle görünüyor ki o, bunu ılımlı belirlenimcilikte olduğu gibi özgürlük kelimesinin anlamı üzerinde oynayıp seçme özgürlüğünü *pratik/negatif özgürlük* olarak tanımlayarak yapmamakta; onu *pozitif/kategorik bir özgürlük* olarak görmektedir. Bu yüzden, denilebilir ki, Lamont, ılımlı belirlenimciliğin tersine, "özgürlüğü belirlenimcilikle" değil, bunun yerine pozitif/kategorik özgürlüğü merkeze alarak "belirlenimciliği özgürlükle" bağdaştırmayı denemektedir. Dolayısıyla da onun bağdaşırıcılığı bir *öz-belirlenimci bağdaştırıcılık* olarak ortaya çıkmakta ve evrende katı mutlak bir belirlenimciliğin de doğal koşullarla sınırlanmama anlamında radikal mutlak bir özgürlüğün de bulunmadığını; bunun yerine evrenin işleyişinde *görelî bir belirlenimciliğin* ve yine *görelî bir özgürlüğün* var olduğuna işaret etmektedir. Sonuçta belirlenimcilik ve özgürlük problemine mekanik fiziğin penceresinden değil de doğada olumsuzluğa yer veren evrimci biyolojinin penceresinden bakan bazı yazarlar gibi (Lemos 2002; Patrick 1935: 308) Lamont'un da deyim yerindeyse eğer, belirlenimciliği çürütmekten çok onu aşmaya çalıştığı söylenebilir.

Bununla birlikte Lamont'un özgürlükçü açıklamasına bazı itirazlarda bulunmak da mümkündür. Clark, Lamont'un sadece *Philosophy of Humanism (1997)* adlı kitabına ve "Free Choice as An Innate Power (1990a)" adlı makalesine dayanarak kaleme aldığı altı sayfalık bir yazısında (Clark 1990: 19-24) bana göre iki temel itirazda bulunmaktadır. En temel itiraz, Lamont'un *tutarlı bir doğalcılığın gereğini* yerine getirmediği ve öz-belirlenimci açıklamalarının kendisini kaçınmaya çalıştığı bir düalizme düşürdüğüdür. Yine Clark'a göre, Lamont'un seçme özgürlüğünün varlığını savunmak için başvurduğu özgürlük sezgisi de özgürlüğün varlığını kanıtlama gücünden yoksundur.

İleride değineceğim gibi Clark'ın bu iki itirazının gücüne katılsam da, onun söz konusu yazısındaki diğer itirazlarından dördünün Lamont'un görüşlerinin yanlış anlaşılmasına dayandığını düşünüyorum. Şimdi önce bunlardan kısaca bahsedecek ve ardından Lamont'un görüşlerine Clark'ın sözünü etmediği başka noktalardan da bazı itirazlar yöneltilebileceğini göstermeyi deneyeceğim.

(1) Her şeyden önce Clark'ın, belirlenimsizci açıklamalara dair klasik bir itirazı Lamont'a yönelmesi doğru değildir. Clark, Lamont'un özgürlüğü seçme anında

geçmişin bir etkisinin olmadığı, dolayısıyla da olumsuzluğa, rastlantıya dayalı bir belirlenimsizliğin var olduğu fikrine dayandırmasının insanın iradesine göre seçimde bulunması ile bağdaşmayacağını öne sürmektedir: Belirsizlik nasıl olur da özgürlük ile bir arada var olabilir? Eğer seçimlerimiz rasgele ise nasıl olur da onların bizim seçimlerimiz olduğu öne sürülebilir? (Clark 1990: 20) Ne var ki, Clark Lamont'u yanlış anlamaktadır. Çünkü bir defa, Lamont seçimlerimizin rasgele olduğunu söylemiyor; onların bir muhakeme sonucu olduğunu söylüyor (1967: 109). İkincisi, Lamont seçme anındaki belirsizliği mutlak bir belirsizlik olarak görmüyor; sadece geçmişin şimdiki belirlemediğini söylüyor, yoksa onu koşullamadığını değil (1997: 179; 1988: 403; 1967: 123). Öyle görünüyor ki, Clark, Lamont'un düşüncesinde belirsizliğin seçme özgürlüğünü garanti etmediğini; sadece ona imkân tanıdığını (1967: 62; 130; 1975: 54; 1988: 400) göz ardı etmektedir.

(2) İkinci olarak, Clark'a göre, Lamont'un "zamansal şimdinin her faaliyetin koşullanmamış kaynağı olduğu" iddiası evrendeki düzen sezgimizle çelişmektedir. Çünkü her şimdiki an temelde koşullanmamış bir başlatıcı güç içerseydi eğer, o zaman şimdilerden oluşan olaylar serisi bize gözlemediğimiz düzenden çok bir kaos olarak görünürdü ki, bu da düzen fikrine dayalı doğa bilimiyle çelişmektedir (Clark 1990: 20). Sanırım Clark burada Lamont'un söylediklerini doğru okuma konusunda açık bir hata yapıyor. Çünkü Lamont metinde zamansal şimdinin "koşullanmamış" olduğunu söylemiyor; onun "belirlenmemiş" olduğunu söylüyor ve daha önce belirtildiği üzere koşullanma ile belirlenme arasında fark gözetiyor (Lamont 1997: 179-180; 1967: 123; 1988: 366). Öyle görünüyor ki Lamont'a göre koşullanma yine bir düzene imkân veriyor ama bu, tek bir potansiyelin edimsel hale geçişiyle değil, farklı alternatif potansiyel düzenlerden birisinin edimsel hale geçişiyle oluyor. Dolayısıyla Lamont burada düzen fikriyle de bilim ile de çelişiyor değildir.

(3) Üçüncü olarak Clark, Lamont'un düşünmenin mahiyetinden söz ederken insanın alternatif olanaklar üzerinde düşünmek suretiyle "varoluş akışının dışına çıktığını" öne sürmesinin, bunun, düşünen öznenin ontolojik olarak maddi olmayan bir töze sahip olduğu anlamına geldiğini ileri sürer (Clark 1990: 20). Şimdi burada da bir yanlış anlama söz konusudur. Zira, Lamont'un özgün ifadesi "varoluş akışının dışına çıkmak" değil, "zamansal olarak varoluş akışının dışına çıkmak" (1997: 175; 1975: 19; 1990a: 18) şeklindedir. Üstelik eğer Lamont'un mekânsallaştırılmış "zaman" anlayışına karşı çıktığını, onu olmuş bitmiş bir şey, düz bir çizgi olarak değil de tözün faaliyeti olarak anladığını, tözü ise madde-enerji olarak tanımladığını hatırlarsak Clark'ın itirazı en azından *metinsel temelde* geçerliliğini yitirir. Lamont düşünmenin kaynağının maddi olmayan bir şey olduğunu söylememektedir.

(4) Dördüncü olarak Clark, Lamont'un (katı) belirlenimcilikte eylemlerimizin sonuca etki yapmadığını düşündüğü için kadercilik ile (katı) belirlenimciliği karıştırdığını iddia etmektedir (Clark 1990: 20). Bu iddiada da yanlış bir şeyler var gibi görünüyor. Çünkü (katı) belirlenimcilik gibi kaderciliği de reddeden (1975: 12; 1988: 407) Lamont için mesele, öyle görünüyor ki, eylemlerimizin sonuca etki yapıp yapmadıklarından öteye, onların gerçekten bizim eylemlerimiz olup olmadığıdır. Katı belirlenimcilik eylemin sonuca etki yaptığını iddia edebilir belki ama doğrusu o, iç mantığı gereği eylemin ardında özgür seçim bulunduğunu kabul etmediği için bunu ancak eylem kavramını mecazi açıdan kullanarak yapabilir.

O halde denebilir ki, Clark'ın bu itirazları Lamont'un konumunu sarsacak güçte gözükmemektedir. Ancak Lamont'u "parsimoni yasasını tutarsız kullanışı", "seçim ve eylem arasındaki ilişkiyi açıklayamayışı", "Buridan'ın eşeği örneğindeki paradoksu görmezden gelişi" ve "kesinsizlik ilkesini olumsuzluğun varlığı lehine kanıt olarak kullanmasının tartışmalı oluşu" gibi başka noktalardan eleştirmek mümkündür:

(1) Her şeyden önce görünen o ki Lamont parsimoni yasasını tutarsız bir şekilde kullanmaktadır; çünkü o, bir yandan kendisi parsimoni yasasına dayanarak düalizme ve böylelikle insanın seçme özgürlüğünü doğal sınırlamadan kurtaracak tinsel bir ben fikrine karşı çıkarken; öte yandan yine parsimoni yasasından hareketle katı belirlenimciliğe itiraz etmekte ve katı belirlenimciliğin, doğadaki karmaşıklığı basitleştirmeye çalışarak, bireysellik, potansiyellik, çoğulculuk ve çeşitlilik gibi doğadaki başka birçok olguyu görmezden geldiğini (1967: 95) söylemektedir. Demek ki, Lamont parsimoni yasasının kullanımında *seçici* davranmaktadır. Eğer tutarlı olacaksa ya belirlenimciliğin sonucunu ya da parsimoni yasasından hareketle düalizme olan itirazının –yanlışlığını değil belki ama– zayıflığını kabul etmelidir.

(2) Ayrıca, Lamont her ne kadar Ryle (1949: 62-63) gibi düşünmeye ve hissetmeye ek olarak zihnin/ruhun maddi olmayan üçüncü bir organı şeklinde tasavvur edilen "irade" anlayışını reddedip bazıları gibi (Patrick, s. 317) iradeyi zihinsel kontrol etkinliğine verilen bir "isim" olarak tanımlasa ve bundan dolayı "irade özgürlüğü" yerine "seçme özgürlüğü" tabirini kullansa da, şu eski sorudan kaçamaz: Seçim bir eylem midir değil midir? Eğer seçim bir eylemse, kendisi eylem kavramını açıklayamaz; yok eğer bir eylem değilse de o zaman onu eylemden ayıran şey nedir? Lamont bu konuda sessiz kalmaktadır.

(3) Bundan başka, Lamont'un insanın içgüdüye dayalı nedensel belirlenimciliği düşünme yetisiyle aştığını göstermek için verdiği Buridan'ın Eşeği örneği de kendi içinde bir paradoks taşımaktadır. Örnek seçme özgürlüğünü olumlayan Descartes'çi bir bakış açısı içerdiği için ispatlanacak olanı işin başında doğru olarak kabul etmektedir. Diyelim ki olayı katı belirlenimci bir bakış açısından değerlendirdik; bu durumda insan ya açlık ve/veya susuzluktan ölürdü ya da yiyecek ve sudan birini alıp hayatta kalırdı. Ancak bu sefer her iki durumda da sonucun onun nedensel belirlenmeye dayalı geçmişinin eseri olup olmadığını bilemezdik. Öyleyse denebilir ki, katı belirlenimcilik doğru olmayabilse bile bu kadar kolay yıkılacak bir şey de değildir (Clark 2001: 26-27; Spinoza 1954: 196-200; Delahunty 1999: 44-45).

(4) Lamont'un doğada olumsuzluğun varlığı lehinde kullandığı "kesinsizlik veya kendi deyişiyle belirsizlik ilkesinin" atom altı dünyadaki nesnel bir belirsizlik durumunun kanıtı olduğu da tartışmalı bir konudur. Bazı yorumculara göre bir elektromun çekirdek etrafındaki hızının ve konumunun aynı anda ölçülememesi ve böylelikle onun gelecekteki konumuna dair kesin bir öndeyide bulunulamaması gerçekte atom altı dünyada bir belirsizlik olduğunun ve kapsamlı, katı nedensel belirlenimin burada kırıldığının göstergesi olmayabilir. Belirsizlik ölçümde bulunan gözlemcinin yetersizliğinden ve/veya gözlem unsurunun sistem içindeki dengeyi bozmasından da kaynaklanabilir. O halde söylenebilecek olan sadece atom altı dünyada *bize görüldüğü şekliyle* bir belirlenimsizcilik olduğudur. Algılarımıza göre atom altı dünyada bir belirlenimsizcilik vardır; fakat algılarımızın ötesinde onun gerçekten de var olup

olmadığını bilmiyoruz (Patrick, s. 321-322; Searle 1994a: 767-768; Bishop 2003: 117-118).

O halde denebilir ki, Heisenberg'in ilkesinin nihai yorumu son tahlilde kişinin felsefi tutumuna bağlı gözükmemektedir. Ayrıca eğer atom altı dünyada nesnel anlamda bir belirlenimsizlik olduğu doğru olsa bile bunun *zorunlu olarak* atom üstü dünyada da olması gerekmemektedir (Searle 1994a: 766). Dahası, atom altı dünyada belirsizlik bulunmasından insan zihninin elektronlar üzerinde güç uygulayarak onları istediği doğrultuda yönlendirebileceği de *zorunlu olarak* çıkmaz (1994a: 767; Hong 2003: 87; Bishop 2003: 119). Demek ki, kesinsizlik ilkesi de katı belirlenimciliği çürütecek güçte değildir.

Clark'ın iki temel itirazından *özgürlük sezgisinin özgürlük* lehine bir kanıt olmayacağı itirazına gelince, bu, yerinde bir itirazdır. Çünkü Clark'ın da vurguladığı gibi (1990: 21) öncelikle sezgi özeldir ve bu yüzden herkes için nesnel bir kanıt olamaz. İkinci olarak hipnoz altındayken özgürce eylemde bulduklarını zanneden insanlar anımsanacak olursa, özgürlük hissimizin davranışımızın belirlenmiş olmasıyla uyumsuz olmadığı görülecektir. Ne var ki Lamont da, daha önce belirtildiği gibi, sezgiyi zaten bilgiyle eşdeğer görmemekte ve seçme özgürlüğü lehine nesnel bir kanıt olarak sunmamakta sadece onun lehine makul bir varsayım olarak almaktadır.

Clark'ın, Lamont'un kaçınmaya çalıştığı bir *düalizme* düştüğü iddiası (Clark 1990: 21) ise bence en güçlü iddiadır. Ancak yukarıda da göstermeye çalıştığım gibi Lamont'un kendisi böyle bir şeyi açıkça reddetmektedir ve onun ifadeleri Clark'ın yaptığı gibi düalizme geçit verecek şekilde yorumlanamazlar. Fakat yine de Lamont'un öz-belirlenimci açıklamasının ana problemi tam olarak burada yatmaktadır: Çünkü o, özgürlüğü "insanın önceki nedenlerden bağımsız bir eylem başlatma veya başlatmama gücü" (Lamont 1990a: 18; 1975: 58) olarak gördüğüne göre bunun ya içsel, maddi olmayan ya da maddi ve doğal bir şey olduğunu kabul etmek durumundadır.

Görünen o ki "beynin karmaşıklığı içinde insandaki özgür seçimin sırrının yattığını düşünen" (1975: 59) Lamont, çoğu özgürlükçü açıklamanın ardındaki (Bok 1988: 4; Clark 1999) mekanizm korkusu nedeniyle (Lamont 1997: 178) ikincisini seçmekte ve onun biyolojik evrimin bir sonucu olduğunu düşünmekte; fakat beynin etkinliğinin nasıl olup da fiziksel nedenlerden bağımsız kaldığını da açıklamamaktadır. Dolayısıyla Lamont'un seçme özgürlüğüne olan inancı, son tahlilde ileride beyin gizemi çözüldüğünde açıklanacağını umduğu seküler bir kanaat meselesi olarak kalmaktadır. Denebilir ki James'in çoğulcu felsefesi gibi (Patrick 1935: 313) Lamont'un felsefesi de, insanın seçme özgürlüğünü ispatlamamakta, sadece onun makul oluşu lehinde birtakım argümanlar sunmaya (1967: 172) ve evrenin özgürlüğe imkân sağlayan bir evren olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Sonuçta felsefenin birçok çetin probleminde olduğu gibi özgür seçim probleminde de lehte ya da aleyhte *kesin* bir kanıt ortaya konmuş gözükmemektedir. O yüzden problem şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da tartışılacak görünüyor. Fakat bana öyle geliyor ki özgür olduğumuzu söyleyen sıradan deneyimiz o kadar güçlüdür ki pratik yaşamımızda onu bir yanılsama veya tartışmalı bir problem olarak görüp kolayca bir tarafa bırakamayız.

Kaynaklar

- BISHOP, Robert C. (2003) "Chaos, Indeterminism and Free Will", *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. Robert Kane, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 111-127.
- BLACKBURN, Simon (1996) *Dictionary of Philosophy*, Oxford.
- BOK, Hilary (1988) *Freedom and Responsibility*, Princenton University Press, New Jersey.
- CLARK, Thomas W. (1990) "Beyond Free Will: A Naturalistic Alternative", *The Humanist*, vol. 50, iss. 3, (May 1990), pp. 19-24.
- CLARK, Thomas W. (1999) "Fear of Mechanism: A Compatibilist Critique of 'The Volitional Brain'", *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 6, Iss. 8-9, (August-September 1999), pp. 279-293.
- CLARK, Michael (2001) *Paradoxes From A to Z*, Routledge, New York.
- DELAHUNTY, R.J. (1999) *Spinoza: The Arguments of the Philosophers*, Routledge: London – NewYork.
- DEWEY, John (1998) "Philosophies of Freedom", *Essential Dewey*, vol. 2, ed. Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander, Indiana University Press, Indiana.
- DRAY, W.H. (1967) "Determinism", *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3-4, pp. 359-378.
- FLEW, Anthony (1980) *Philosophy: An Introduction*, Prometheus Books, New York.
- FLEW, Antony (1989) *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument From Plato to Popper*, revised edition, Thames and Hudson, New York.
- FLEW, Anthony (1999) *A Dictionary of Philosophy*, Gramercy Books, New York.
- HARTSHORNE, Charles (1962) *The Logic of Perfection and Other essays in Neoclassical Metaphysics*, Open Court Publishing Company, Lasalle, Illinois.
- HUME, David (1988) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Prometheus Books, New York.
- HOLBACH, Baron D' (2004) *God Sense Without God*, Kessinger Publishing, London.
- HONG, Felix T. (2003) "Towards Physical Dynamic Tolerance: An Approach to Resolve the Conflict Between Free Will and Physical Determinism", *BioSystems*, vol. 68, iss. 2-3, (February-March 2003), pp. 85-105.
- HOSPERS, John (1994) "Meaning and Free Will", (STUMPT, Samuel Enoch 1994, *Philosophy: History and Problems*, McGraw-Hill, USA) içinde pp. 752-758.
- JAMES, William (1996) *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, University of Nebraska Press.
- JAMES, William (2003) *Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Kessinger Publishing.
- LEMONS, John (2002) "Evolution and Free Will: A Defense of Darwinian Non-Naturalism", *Metaphilosophy*, vol. 33, iss. 4, (July 2002), pp. 468-482.
- LAMONT, Corliss (1951) "A Humanist Metaphysics", *Humanist*, vol. 11, iss.1, pp. 33-34.
- LAMONT, Corliss (1967) *Freedom of Choice Affirmed*, Horizon Press, New York.
- LAMONT, Corliss (1975) *Voice in the Wilderness: Collected Essays of Fifty Years*, Prometheus Books, Buffalo-New York.
- LAMONT, Corliss (1980) "The Affirmative Ethics of Humanism", *The Humanist*, vol. 40, iss. 2, (March-April 1980), pp. 4-7, 53.
- LAMONT, Corliss (1988) *A Lifetime of Dissent*, Prometheus Books, Buffalo-New York.
- LAMONT, Corliss (1990a) "Free Choice as an Innate Power", *The Humanist*, vol. 50, iss. 3, (May 1990), pp. 18-19.

- LAMONT, Corliss (1990b) *Freedom is As Freedom Does*, The Continuum Publishing Company New York.
- LAMONT, Corliss (1997) *Philosophy of Humanism*, eighth edition, Amherst-New York.
- LUCAS, J. R. (1970) *The Freedom of the Will*, Oxford University Press.
- PATRICK, George T. W (1935) *Introduction to Philosophy*, Houghton Mifflin Company, revised edition, New York.
- Partridge, P. H. (1967) "Freedom", *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3-4, pp. 221-225.
- RYLE, Gilbert (1949) *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London.
- RUSSEL, Bertrand (2001) *Selected Letters of Bertrand Russel*, ed. Griffin Nicholas, The Public years:1914-1970, vol. 2, Routledge.
- RUSSEL, Bertrand (1990) "Foreword to the English Edition" [Corliss Lamont, (1990) *Freedom is As Freedom Does*, The Continuum Publishing Company New York içinde], pp. ix-xii.
- SEARLE, John (1994a) "The Freedom of the Will", (STUMPT, Samuel Enoch 1994, *Philosophy: History and Problems*, McGraw-Hill, USA içinde) pp. 766-774.
- SEARLE, John (2004) *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press. New York.
- SEARLE, John (1994b) *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge.
- SKINNER, B.F. (2002) *Beyond, Freedom and Dignity*, Hackett Publishing Company Inc, Indiana.
- SPINOZA, Barauch de (1954) "Determinism and Morals", [ed. Joseph Ratner (1954), *The Philosophy of Spinoza: Selected From His Chief Works*, The Modern Library Inc, New York] içinde pp. 191-210.