

# HUKUKTA İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ

*Prof. Dr. Vecdi ARAL*

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschaeftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.  
Immanuel KANT

"İki şey —tefekkür bunlarla ne kadar çok ve devamlı meşgul olursa— ruhu, daima yeni baştan ve gittikçe artan bir şekilde hayranlık ve hürmetle meşbu kılmaktadır: Başımın üstündeki yıldızlı gökler ve içimdeki ahlâk kanunu" (\*).

## I. FELSEFENİN BİR KONUSU OLARAK İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ

1. İrade özgürlüğü, insanın iç özgürlüğünü deyimler. Buradan anlaşılıyor ki, özgürlük iç ve dış özgürlük olmak üzere iki açıdan ele alınabilmektedir.

Bilindiği gibi, dış özgürlük dış zorlamadan kurtulmuş olmayı, eylem ve davranışlarda herhangi bir dış zorlama ile karşılaşmamayı deyimler. Almış olduğu kararları uygulamada dışardan hiç bir şeyle engellenmeyen kimse, bu anlamda özgürdür. Buna göre, dış özgürlük bir davranış ve eylem özgürlüğüdür. Diğer bir anlatımla bu özgürlük, toplumsal yaşamda insanın seçmiş bulunduğu hedefler doğrultusunda

---

(\*). Çeviren : O. Münir Çağıl.

yada kendi görüş ve düşüncesine göre, diğer insanlardan gelebilecek hiç bir engel ve saldırıya uğramaksızın, serbestçe hareket edebilmesi demektir. Bunu sağlayanın da, hukuk olduğu açıktır. Hukuk, koyduğu bir takım yasaklar aracılığı ile, toplumdaki bireylerin birbirlerine karşı saldırı ve engelleme biçiminde gerçekleştirebilecek davranışlarını sınırlayarak, herkesin eşit ve uygar bir özgürlüğe kavuşmasını olanaklı kılar<sup>1</sup>.

Oysa iç özgürlük, iradî kararların gerçekleştirilmesi ile değil, bizzat bu kararların meydana gelmesi ile ilgilidir; dış davranış özgürlüğü değil, irade özgürlüğüdür; böylece de dış özgürlükten temelli bir biçimde ayrılır. İradesinin meydana gelmesinde etkili dürtülere (motiflere, saiklere) uymak zorunda olmayan, bunlar karşısında şöyle yada böyle karar vermek gücünde olan kimse, bu anlamda özgürdür. Buna göre irade özgürlüğü, insan iradesinin belirlenmediğini (şartlanmadığını), nedensellik bağıntısı içersinde zorunlu bir biçimde oluşmadığını, aksine bizzat kendi kendini belirlediğini deyimler<sup>2</sup>.

2. İnsanın, iradesinin meydana gelmesinde, iradî bir karara varmasında, böyle iç zorlamadan bağımsız, korku, coşku ve tutku gibi dürtülerden uzak, istediğini seçebilmek anlamında gerçekten bir özgürlüğe sahip olup olmadığı, diğer bir deyimle doğada görülen nedensellik bağıntısının (kozalite ilişkisinin) insanın iç (tinsel, manevî) dünyasında da, onun iradî bir karara varmasında da egemen bulunup bulunmadığı felsefenin en tartışmalı konularından biridir.

İnsan, tinsel (fikrî, manevî) yapısı gereği bilgi edinmek üzere, eşyâ ve olayların sadece ne olduğu ile, niteliği ile ilgilenmez; aynı zamanda ve özellikle kendi kendine onların nedenini ve niçinini de sorar<sup>3</sup>. Düşünen insan, bu soruya bir cevap bulmadıkça rahat ve huzura kavuşamaz. Her zaman bir takım amaçlar güden ve bunlara ulaşmak için eyleme geçen insanın, her şeyden önce, tümüyle ahlâk kurallarına (ahlâk normlarına) tâbî olan bu amaç ve eylemlerinin gerek seçim ve gerekse gerçekleştirilmesinde iradî bir karara va-

1) Bkz. ARAL, HBÜ., s. 25.

2) Bkz. HESSEN II, s. 214; MEYER, s. 158. "Motiv" terimi için ayrıca bkz. SCHMIDT, s. 405; HEHLMANN, s. 364.

3) Bkz. ARAL, DO., s. 1.

rırken, sözü geçen normlara özgürce uygun davranıp davranamayacağı, nedensellik yasasının bu alanda da geçerli olup olmadığı, davranışlarının bir takım zorunlu nedenleri bulunup bulunmadığı sorusu ile de ilgileneceği açıktır. İşte, insan yaşamı için bu denli önemli olan bu özgürlük sorunu, elbetteki felsefenin de merkezî bir problemini oluşturacaktır<sup>4</sup>.

## II. İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNUNUN HUKUKTA ÖNEMİ

1. Biraz önce deyimlendiği gibi, insanın tüm eylem ve davranışları ahlâkî değerlere ve ahlâk normlarına tâbidir. Normlar ise, “olan”ı değil, “olması gereken”i gösterirler; böylece de doğal dünyada geçerli bulunan doğa yasalarından, doğa kurallarından, nitelikle ayrılırlar.

Nitekim bu ayırım, “bütün insanlar ölür”, “hiç kimseyi öldürmemelisin” gibi iki değişik yargıda açıkça görülür. Bunlardan ilki, doğa yasası olarak, kaçınılmaz zorunlulukla gerçekleşen bir şeyi, realitedeki bir olayı bildirir. Bu olayın aksi, ölümsüz bir insan, olamaz ve tasarımlanamaz. Genel bir deyimle, doğa yasasından kurtulmak yada ona aykırı davranmak olanağı yoktur. Aslında, herhangi bir doğa yasasına aykırı davranılabiliyorsa yada bu yasaya aykırı bir olay gerçekleşebiliyorsa, bu yasa yok demektir yada geçerliğini yitirmiştir.

Oysa, normlar böyle değildir. Onlar, nedensellik ilkesine göre zorunlu bir biçimde meydana gelen şeyi bildirmezler; aksine, yapılması yada yapılmaması gereken şeyi gösterirler. Normun istediği şeyin, onun buyruğunun, buna rağmen gerçekleşmemesi olanağı vardır. Çünkü, normun buyruğunu yerine getirecek olan insan, iradesini bu yolda kullanabileceği gibi aykırı bir yönde de kullanabilir. Nitekim “kimseyi öldürmemelisin” yargısında deyimlenen ahlâkî buyruğa rağmen, bir çok kimsenin diğerlerini öldürdükleri ve bundan sonra da öldürebilmeleri olanağının varlığı bilinen bir gerçektir.

Fakat böyle olmakla birlikte, bu normlar geçerliklerinden hiç bir şey yitirmezler. Onlar kendilerine aykırı davranış olanağı ol-

4) Bkz. HESSEN, KP., s. 9.

sa, hattâ fiilen aykırı davranılsa bile geçerliklerini sürdürürler. Çünkü normlarda, salt (mutlak) olarak gerçekleşen şey değil, zorunlu olarak gerçekleşmemekle birlikte, değerli bulunduğu için gerçekleşmesi, gerçekleştirilmesi istenen şey deyimlenir<sup>5</sup>.

2. Hukuka baktığımızda, onun niteliğinde de aynı şeyi görmekteyiz. Hukuk da, normlardan meydana gelmiştir. Hukuk normatif karakterdedir denirken, onun normlardan oluşmuş bulunduğu, normların hukukun yapı taşlarını biçimlendirdiği anlatılmak istenir.

Çünkü hukuk da, insan davranışlarının nasıl gerçekleştiğini, kozal zorunlulukla nasıl geliştiğini açıklayıp anlatmaz (bunu ancak sosyoloji yapabilir); aksine, bu davranışların nasıl olması gerektiğini deyimler. Bir şeyin gerçekleşmesinin, gerçekleştirilmesinin gerekli olması ise, onun değerli bulunmasını, bir değere dayalı olmasını zorunlu kılar. Değerli olmayan, bir değere dayanmayan şeyin gerçekleşmesinin gerekli olması hiç bir anlam taşımaz. Hukukun normatif karakteri de işte, onun bir değere dayalı bulunmasından ileri gelmektedir. Bu değer, adalettir. Üstelik, adalet ahlâkî bir değerdir, ahlâkî bir değer olmak zorundadır. Zira, insan davranışları tümüyle ahlâkın buyruğundadır. İnsanın türdeşleriyle olan ilişkilerini, onun vicdan ve aklına buyurmakla, ancak ahlâk düzenliyebilir. İnsanı ancak ahlâk vicdanen bağlayabilir. Ahlâka dayanmayan bir hukukun bağlayıcılığı anlaşılabilir. Nitekim, adaletin ahlâkî bir değer olduğu yolunda belirtilmelidir ki, sübjektif adalet, daha açık bir deyimle adalet sevgisi, bir erdem (fazilet) olarak kabul edilmektedir. Gerçekten adalet sevgisi, insanların bir düzen içersinde yaşamasını içtenlikle istemek demektir ki, bu da insanların iyiliğini, ahlâkî bir kavram olan iyiliğin (hayrın) gerçekleşmesini istemek demektir; çünkü insan toplumsal düzen dışında kendi gelişim ve yetkinliğini sağlayamaz<sup>6</sup>. Bu bakımdan hukuk, toplum yaşamının daha çok ahlâken bir düzenlenmesini deyimler<sup>7</sup>.

3. İşte iç özgürlük (irade özgürlüğü) sorununda söz konusu olan da, insanın, davranışlarını kozal zorunlulukla belirleyebilecek güçte olmakla "olan"ı deyimleyen motiflerden kurtulup, ahlâkî de-

5) Bkz. ÇAĞIL, s. 108 vd.; LACAMBRA, s. 343 vd.

6) Bkz. ARAL, HBÜ., s. 36, 82; ayrıca bkz. ÇOBANOĞLU, s. 26/27.

7) Bkz. ARAL, HBÜ., s. 174.

gerlere ve onlardan çıkan normlara, bir başka anlatımla “olması gereken”e uygun iradî bir karara varabilip varamıyacağıdır; normun istediğini yerine getirebilip getiremeyeceğidir<sup>8</sup>.

Böyle olunca da, irade özgürlüğü sorununun hukuka kolaylıkla yansıtacağı, hukukta büyük bir önem kazanacağı duru bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de, bu problemin çözümünde alınacak tutum hukukun kimlik kazanmasında, çehresinin değişmesinde büyük bir rol oynar.

İrade özgürlüğü sorununda deterministlerin görüşüne göre insanın iradesi özgür değildir; insanın yaşamında her şey, iradî kararlar dahi, nedensellik bağıntısı içersinde önceden belirlenmiş bulunmaktadır. Buna karşılık endeterministler ise, her insan için nedensellik bağıntısının dışında kalan serbest bir alanın bulunduğunu ve bu alan içersinde insanın iradesini önceden belirlenmiş olana aykırı bir doğrultuda kullanabileceğini söylerler.

Şu varki, insanın iradî eylemlerinin de doğa yasası anlamındaki kozal yasanın etkisi altında bulunduğu, gerçekliğin bir parçası olarak bütün diğer real olaylar gibi neden-sonuç bağıntısının kopmaz zincirine dahil olduğu kabul edilecek olursa, ahlâk normları ile birlikte, “olan”ı değil “olması gereken”i bildiren hukuk normları da her türlü anlamını yitirir. Çünkü, zorunlu bir biçimde gerçekleşecek olan doğal olaylar zincirini koparmaya, ona karşı koymaya olanak yoktur. Nitekim, eşyaya yada hayvanlara yönelen, onların davranışlarını düzenlemek amacını güden normlar koymanın hiç bir anlamı olamaz; normlar ancak, insanlar için düşünülebilir. Hukuk düzeni de dahil olmak üzere tüm ahlâkî düzen, akıl ve özgürlükle donatılmış bulunan varlıklarla ilgilidir. Adalet ve diğer bütün ahlâkî değerlerin geçerliğinden, ahlâkî düşünce biçiminin varlığından söz edebilmenin ön koşulu özgürlük kavramıdır. Özgürlük ahlâkî değerlendirmede vaz geçilmez bir etkidir.

Bu nedenle ahlâk ve hukuk alanında tartışma asıl, özgürlük kavramına verilen anlam ve kapsam konusunda ortaya çıkmakta, deterministlerce iradenin nedeni ile motifi arasında bir ayırım yapmaya büyük özen gösterilmektedir. Buna göre, “doğru söylemek gerekir”

8) Bkz. WITTMANN, s. 167.

biçimindeki norm, gerçekte anlamsız değildir; insanları her zaman ve her yerde doğru söylemeye zorunlu kılan bir doğa yasası yoktur ve biliyoruz ki insanlar bazen doğru bazen de yalan söylerler. Bununla birlikte, insanın her iki durumdaki davranışı belirlenmiş bulunmaktadır. İrade olarak somut durumlarda şöyle yada böyle karar verebilmek yeteneği, serbestçe seçim yapmak gücü diye bir şey kabul edilemez; somut durumlarda pek çok olanağın varlığından söz edilemez. Somut ilişkilerin bütünlüğü, şaşmaz bir kesinlikle, belli bir iradî kararın verilmesini gerektirir, iradeyi tek bir doğrultuda zorlayıcı bir güçle belirler. Özgürlük belki de, belli bir konudaki kararın dıştan fizik bir zorlama ile değil, insanın kendi zihniyet ve irade durumundan çıkmasında görülebilir. Yabancı fizik güçlerce yönetilerek değil de, kendi yapı ve niteliğine tâbi olarak, kendi telkin ve esinlenmeleriyle davrandığı sürece, irade özgür davranıyor demektir. Fakat bu, belirleyici güçlerin zorlamasından kurtulma anlamında bir irade özgürlüğü sayılamaz.

Esasen insanların iradesinin belirlenebilir olması, onların davranışlarıyla ilgili normatif bir düzenin kuruluşunun ön koşuludur. Normatif düzen ancak, insanların tasarımlarının içeriği olup, onların davranışlarını belirlemekle gerçekleşebilir ve böylece sosyal fonksiyonunu yerine getirebilir<sup>9</sup>.

Bu düşünceyi biraz daha açıklamak gerekirse denilebilir ki, ahlâk ve hukukun buyurduğu "olması gereken" in bir "yapabilme" yi, bir "olan" ı içermesi, somut durumun pek çok olanaklara izin verdiğini değil, sadece, somut durumlardan soyutlanmış kendiliğinden (bizatihî) insanın değişik davranış biçimlerini ve bu arada norma uygun olanını seçebileceğini deyimler. Soyut ve genel anlamda insan, yasanın istediğini gerçekleştirmek erkine (iktidarına) sahiptir; fakat ilişkilerin özel oluşumu ona bu olanağı vermiyebilir. Böyle olunca, irade özgürlüğünden değil, insan tabiatının belli bir değişebilirliğinden söz etmek daha doğru olur. İnsanın tabiatı dış etkilerle ve özellikle etik (ahlâkî) normlarla değişebilir. Yükümlü kılıcı normlarla, insanın zihniyetine belirleyici bir biçimde etkide bulunmak olanağı vardır.

9) KELSEN, s. 95 vd.

Bundan böyle artık “olması gereken”, akıllı varlığın serbest kararı ile kendini tâbi kılacağı salt bir istem değil, iradeyi dışardan âdeta mekanik bir biçimde belli bir doğrultuya yönelten bir araç niteliğindedir. Ahlâk ve hukuk normları, iradenin yönünü kendilerine uygun bir biçimde değiştirmeye yarayan temel bir araç oluşturur. Buna göre, istenilen davranış serbest bir iradî karardan çok, dış etkiye, dış karışmaya dayanır. Kendiliğinden yasaya uymak yeteneği değil, yasa aracılığı ile değişebilmek yeteneği; bizzat kendini belirlemek gücü değil, belirlenebilmek özelliği söz konusudur.

Görülüyor ki, ahlâk ve hukuk kurallarını deterministler, endeterministlerin onları ahlâkî düzenin doğrudan bir deyimi olarak kabul etmelerine karşılık, iradeyi bu düzen doğrultusunda belirleyebilecek bir araç diye nitelendirmektedirler. Normları, iradeyi değiştirebilecek bir araç, onu en azından gelecekte kendi doğrultularına döndürebilecek motifleştirici bir güç olarak görmektedirler<sup>10</sup>.

Şimdi, böyle bir düşüncenin hukukta ne gibi somut sonuçlar doğuracağı izlenmek istenirse, en açık bir örnek olarak Ceza Hukukunda Pozitivist Okulun sorumluluk ve ceza anlayışına kısaca değinmek yeterlidir. Nitekim Klasik Okulun aksine Pozitivist Okul, irade özgürlüğünü kabul etmemekte, suçluların antropolojik, fizik ve toplumsal faktörlerin etkisi altında suç işlediklerini, bu nedenle tinsel sorumlulukları olamayacağını, yalnızca toplumsal sorumlulukları bulunduğunu ileri sürmekte, bunun sonucu olarak da ceza yerine, kendisine zarar verenlere karşı toplumun savunma önlemleri alabileceğini ve tinsel sorumluluğu olmayan akıl hastalarına da bu savunma ve güvenlik önlemlerinin gerektirdiği müeyyideyi (yaptırım) uygulayabileceğini düşünmektedir<sup>11</sup>.

10) Bkz. WITTMANN, s. 165 vd.

11) REHFELDT, s. 46; ayrıca bkz. ZIPPELIUS, s. 130; HEDEMANN, s. 32; TANER, s. 50, 51; WISSMANN, s. 11.

## Birinci Bölüm

İRÂDE ÖZGÜRLÜĞÜNÜN VARLIĞI VE BU ÖZGÜRLÜĞÜN  
BİR ÖDEV OLUŞU

## I. İNSANDAKİ ÖZGÜRLÜK BİLİNCİ

1. Girişte açıklandığı anlamda insan iradesinin özgür bulunduğu, onun belirlenmeyip, aksine bizzat kendi kendini belirlediği, insanda mevcut özgürlük bilinci ile ortaya konabilir. Eylemde bulunan bir varlık olarak insan kendini, kendi eyleminin ve bu eylemden çıkan sonucun yaratıcısı olarak algılamakta ve özellikle çevresince onanan eylemlerin kendisine yüklenmesini, her şeyden önce, sanat-kâr olarak yapıtına büyük bir değer verdiği için, onun orijinal (özgün) ve kendi kişiliğinin görünümü diye kabul edilmesini istemektedir.

Önceleri metafizik ve psikolojik açıdan ele alınan özgürlük sorununun, sonraları etik ve dolayısı ile hukukî alanda önplâna geçmesine neden olan asıl önemlisi ise, insanın ahlâkî bir bilince sahip olması, vicdanı karşısında bizzat kendi kendini sorumlu tutabilmesidir<sup>12</sup>. Öyle ki, bu bilinç yaşamın korku veren bunalımlı anlarında insana acı çektirmekte, insan iyi ve kötü konusunda karar vermenin ağır sorumluluğundan kurtulmak için, özgürlük nimetini olanak ölçüsünde çabuk devredebileceği birini (bir otoriteyi) bulmak kaygısına düşmektedir<sup>13</sup>.

Şimdi bu ahlâkî bilinç, Kant'ın deyimlediği gibi, sadece "olması gereken'in bilincinden ibaret değildir. O (Kant), bizim doğrudan doğruya bilinçli olduğumuz şeyin özgürlük değil de, ahlâk yasası olduğunu söyler; ona göre, insan bir şeyi yapması gerektiği için, o şeyi yapabileceğine karar verir ve böylece ancak dolaylı olarak özgürlük kavramına ulaşır<sup>14</sup>.

Oysa, ahlâkî bir karar verme durumunda, ahlâken kendimizi yükümlü gördüğümüzde, neyi algıladığımıza, bu anda iç yaşantımızın

12) Bkz. WINDELBAND, s. 301; HARTMANN, s. 133; WITTMANN, s. 166; WUNDT, s. 462.

13) Bkz. WELZEL, s. 245, 246.

14) Bkz. SCHELER, s. 247 vd.



ne olduğuna bir bakmak gerekir. İşte böyle bir durumda ilk algıladığımız şey yükümlü kılınmış olma, ahlâkî değerlerin istemidir. Eğilimimiz ona aykırı ise, bunu daha da güçlü bir biçimde duyarız (hissederiz). Ödevle eğilim arasındaki bu çatışmada, vicdanın sesi özel bir açıklıkla algılanır. Fakat, yaşantımız burada tükenmez. İçimizde oluşan yalnızca bir “olması gereken” bilinci değil, aynı zamanda bir “yapabilme” bilincidir; bir başka deyimle, bu çatışmada özgürlüğümüze bilinçli oluruz. Açıkça biliriz ki, iradî kararı veren bizzat kendimiziz ve bizim ben’imiz belirlenmeyip, aksine kendi kendini belirlemektedir. Buna göre, “yapabilme” bilinci de, ahlâkî yaşam ve yaşantımızın doğrudan bir verisidir.

Bununla birlikte, bu sübjektif özgürlük bilincinin, onun objektif varlığını kanıtlamaya yeterli olup olmadığı sorulabilir. Nitekim, bir şeye ilişkin bilinçten o şeyin varlığı üzerine bir sonuç çıkarılamıyacağı; gerçi kesin olarak bu bilinci doğuran bir nedenin varlığı kabul edilebilirse de, bu nedenin bilincimizin gösterdiği şey olmasının zorunlu olmayacağı, onun başka bir şey olabileceği, söylenmiştir; denilmiştir ki, bizzat kendini belirleme bilincinin kuşkusuz bir nedeni olmak gerekir, fakat bu neden gerçekten bizzat kendini belirleme olmak zorunda değildir; özgürlük bilincinden, kesin olarak onun varlığı sonucu çıkmaz.

Nedir ki, bu düşünce biçiminden özgürlüğün gerçekten var olmadığı sonucu da çıkarılamaz. Bir kez bu durum karşısında, özgürlük bilincinin bir yanılğı olduğu savında bulunan, bizzat bu savını kanıtlamak yükümlülüğü altına girer; hem de daha ağır bir yükümlülük. Bu yükümlülük şu nedenle daha ağırdır ki, böyle bir savda bulunan kimse olaylardan uzaklaşmıştır. O, yanılğının nasıl olanaklı olduğunu, nasıl meydana geldiğini göstermek zorundadır. Üstelik, bunu beklemeye de gerek yoktur; çünkü, insan gerçekliğin var olduğunu da ancak gerçeklik bilinci ile algılamaktadır. Gerçekliğin varlığına nasıl bu bilincimiz aracılığı ile güveniyorsak, özgürlüğümüze de özgürlük bilincimiz aracılığı ile güvenmekteyiz<sup>15</sup>.

Böylece Determinizm, insan iradesi tümüyle belirlenmiştir derken daha baştan, savını genel olarak ortaya atarken onun güvenilir-

15) Bkz. HESSEN II, s. 216, 217; ayrıca bk. aşağıda İkinci Bölüm, Nr. II, 1.

liğini yok etmiş, onu çürütmüştür. Çünkü, bilgi gerçeklik karşısında iradî bir tutum almayı gerektirir. Bilgi, bilincin objeye yönelmesini deyimleyen bir eylemdir<sup>16</sup>. Bilgi, böyle iradî bir tutum olunca, özgürlük sorununun onun için de geçerli olacağı doğaldır<sup>17</sup>. Bu durumda, deterministlerin savına göre, irade tümüyle belirlenmişse, bilgi eyleminde de ve bu arada insan iradesinin özgür olup olmadığı gerçeği karşısında da belirlenmiş demektir. Bu nedenle, bu gerçeği dile getirmek isteyen deterministlerin savına inanılmaz. Şu bakımdan da inanılmaz ki, bilgi eyleminden sonra bir determinist bu savını bizlere aktarırken, yine kendi savı gereği iradesi belirlenmiş olacağı için, doğru söylemek gerekir biçimindeki ahlâk normuna uyup uymadığı kuşkusunu hiç bir zaman zihinlerden silemeyecektir.

2. Diğer yandan ahlâkî olay ve kavramlar, ancak bu ahlâkî bilinç ve özgürlük bilincinin varlığı ile anlaşılabilir bir nitelik kazanmakta, böylece bu olaylar özgürlüğün var olduğu kanısını güçlendirmektedir; çünkü özgürlük ahlâkın niteliği gereğidir, sadece özgürlüğün olduğu yerde ahlâktan söz edilebilir.

Nitekim özgürlüğün varlığı kabul edilmeksizin ahlâkî olay ve kavramların açıklanamıyacağı, önce ödev ve sorumluluk kavramlarında gösterilsin: Yapabilme erki olduğu için ödev vardır. Ödev ve böylece normlara uygun davranış olanağı yoksa, bilincimizdeki ahlâkî "olması gereken" in hiç bir anlamı kalmaz. Gerçi özgürlük bilincini açıklamak konusunda, "yapabilme"nin "olması gereken" in ön koşulu olduğu ve fakat bunun, girişte de açıklandığı gibi, somut durumun pek çok olanakları içerdiği anlamına gelmeyeceği, yalnızca belli durumdan soyutlanmış insanın değişik eylem biçimlerini ve bu arada norma uygun olanını seçebileceği söylenmiştir; diğer bir deyimle, özgürlük ancak genel ve soyut olarak alınmış insanda mevcuttur denilmiştir.

Şu var ki, bu yorum somut insandaki özgürlük bilincine ters düştüğü gibi, bir çelişki ile de sakatlanmıştır. "Olması gereken" ve "yapabilme", deterministlerce de kabul edildiği üzere, birbirine ba-

16) Bkz. SCHIMDT, s. 141 "Erkenntnis" terimi, s. 278 "Intention" terimi; HEHLMANN, s. 131 "Erkennen, Erkenntnis, Kognition" terimi, s. 256 "Intention" terimi; Hessen I, s. 180.

17) Bkz. HARTMANN, s. 623.

ğimli (korrelatif) kavramlardır; “olması gereken” in konusu olan bir şey, “yapabilme”nin de konusu olmak zorundadır. Daha açık bir anlatımla, yapabilme”nin alanının “olması gereken”inki kadar geniş alınması zorunludur; her ikisinin konusu birbiriyle çakışmalıdır. Nerede bir “olması gereken” varsa, orada bir “yapabilme” de olmalıdır. “Yapabilme”, “olması gereken”in korrelatı olarak kabul edilince, her ikisinin konusunun, birinin geniş diğeriinki dar olmak üzere, değişik olabileceğinin düşünülmesi bir çelişkidir.

Bunun sonucu olarak, deterministlerce deyimlendiği gibi normların, insan iradesinin yönünü kendilerine uygun bir biçimde değiştirmeye yarayan bir araç oluşturduğu düşüncesi de doğru görülmez. Çünkü bununla, “olması gereken” (ödev)in gerçek anlamı tümüyle ortadan kaldırılmış olmaktadır. Kavram olarak “olması gereken”, kategorik (kesin, hiç bir koşula bağlı olmayan) bir istemdir; irade üzerine dışardan değiştirici bir etkiyi kastetmez; aksine, bu iradenin bizzat kendini belirlemesini ister. Niteliği gereği o, iradeye ahlâkî düzene uygun doğrultu veren bir araç değil, bu düzenin doğrudan bir deyimidir. Bunun nedeni, ahlâkî normların bir değere bağlı oluşu, bir değerden çıkmasıdır. Değerler ise, insanda mevcuttur. Bu yüzden, değerleri yansıtan normlar bireyin kendi vicdanının ürünüdür; burada bir dış yasa koymadan (heteronomiden) değil, bir iç yasa koymadan (otonomiden) söz edilir. Bu, hukuk normları için de böyledir. Hukuk dahi salt ve objektif nitelikte olan adalet değerine dayalı olmakla insanların akıl ve vicdanlarına seslenmekte, onlarca onanılmayı beklemekte ve böylece otonom bir öze sahip bulunmaktadır<sup>18</sup>.

Bundan başka, Determinizm kusur ve yükleme (isnat etme) kavramlarında da yenilgiye uğramaktadır. Gerçekten kusur ancak, eylemde bulunanın asıl yada biricik neden olduğunu deyimler. Buna göre yükleme de, eylemin eylemde bulunana kozal olarak bağlanmasından ibarettir. Kusurlu olmak, eylemin sahibi olmaktan başka bir anlam taşımaz. Kusurlu kimse, eyleminin sahibi demektir ve bundan ötürü eyleminin sorumlusudur; eğer o, karşı konulmaz bir

18) Bununla birlikte hukuk daha çok heteronom karakterdedir. Bunun nedeni için bkz. ARAL, HBÜ, s. 80. Ayrıca bkz. ARAL, DO., s. 4.

zorunluluğun sadece bir aracı olarak kabul edilirse, kusur ve yükleme anlaşılabilir kavramlar kimliğine girer. Kusur kavramı, nedenler zincirinde ağırlığı açıkça eylemde bulunan kişiliğe yükler; onu eylemin asıl ve ilk sahibi olarak görür. İnsan doğal bir süreç içerisinde, onunla birlikte sürükleniyorsa, bu durumda artık değiştirilmiş, determinist özgürlük düşüncesine uydurulmuş kusur kavramı bile her türlü makûl anlamını yitirir.

Determinizm son olarak, ceza ve pişmanlık kavramlarının açıklanmasında da başarısız kalmaktadır. Ahlâkî düzen, niteliği gereği, müeyyideyi (yaptırım) da birlikte getirir. Zorunlu olarak, iyilik ödüllendirir; kötülük ise, cezalandırır. Ceza, aslında mutluluğun azalmasıdır. İyilik yada doğal ihtiyacın giderilmesi, doyum duygusunu birlikte getirdiği gibi, norma uygun yaşamdan ayrılma da, doyum duygusuna aykırı duygular meydana getirir. Bu nedenle haksızlık ve ceza, en içten birbirine bağlantılıdır. Bir kusurun olduğu yerde, ceza da uygun ve yerindedir; o, kusurun bir karşılığı, ödeştirilmesi, kötülüğe karşı doğal bir öç almaktır. Bir toplum içinde yaşadıkları zaman insanların bilinçlerinde, belli bir davranışın haklı yada iyi, bir başka davranışın ise, haksız yada kötü olduğuna ve bu davranışlara karşı, iyisine iyi kötüsüne kötü olmak üzere, bir tepkide bulunulmasının gerekliliğine ilişkin bir tasarım, kendiliğinden meydana gelmektedir<sup>19</sup>. Ceza, ahlâkî düzenin bir mekanizmasıdır; ancak ahlâkî görüş açısından açıklığa kavuşturulabilir. Kısacası ceza, bir aynen karşılık yada ödeme (kefaret) dir ve ahlâkî açıdan kavramsal içeriği bu düşüncede yatmaktadır.

Determinizm burada da yine, ahlâkî bilince başka bir anlam vermek eğilimindedir. Ona göre, cezada aynen bir karşılık görülemez; aksine, ceza bir korkutma ve iyileştirme aracıdır. Oysa, bu özelliklerin cezanın tüm niteliğini kararlaştırması söylenemez. Bir korkmanın yada iyileşmenin beklenmediği durumlarda da ceza uygulanmaktadır; suç işlediğine pişman olan da, suç işlemekten vaz geçmeyen de cezalandırılmaktadır. Bir norma aykırılığın söz konusu olduğu yerde, ceza da meşru olarak geçerlidir. Her ne olursa olsun, suça karşı uygun ve yeterli ölçüdeki bir ceza haklıdır; o, ilk plânda aynen bir karşılıktır ve bundan ötürü, hiç bir iyileşmenin söz konusu olmadığı du-

19) Bkz. ve karşı. KELSEN, s. 86.

rumda da uygulanır. Cezanın her zaman suç ölçüsünde olması gerektiği deyiminde, bu anlayış ortaya konmaktadır. Ceza sırf bir korkutma aracı olsaydı, cezalandırma çabası sadece, onu korkutucu kılmak yolunda türünü ve büyüklüğünü belirlemek kaygısından ibaret olurdu. En korkutucu ceza, en iyi olmak gerekirdi. Bunun içinde, en küçük bir suça dahi en büyük, en korkunç ceza verilebilecekti. Bu ise, algıladığımız ceza kavramına aykırıdır. Ceza, her şeyden önce suça göre ölçülmelidir; türü ve büyüklüğü, suçun tür ve büyüklüğüne uygun olmalıdır. Ancak bu düşünce ile ki, aynı zamanda iyileştirme amacına dayanılabilir ve dayanılmalıdır. İlk anlamı bakımından ceza, korkutma ve iyileştirmeye değil, suça yönelir; niteliğine göre o, aynen bir karşılık vermedir.

Bundan böyle Determinizmde pişmanlık kavramının da başarısız bir açıklanmasını görmek, şaşırtıcı olmamalıdır. Aslında bu yaşantı, norma aykırı davranışa karşı bir tepkidir; norma aykırı bir biçimde işlenen eylemdeki acı veren utandırıcılıkla bağlantılı bir zihniyet değişikliğini deyimler. Pişmanlık niteliği gereği geçmişteki norma aykırı eyleme ilişkin olmak bakımından, ceza ile uyuşur.

Oysa Determinizm, bir yanılğı içersinde, işin niteliğini bu kez de gelecekle ilişkide, iradeye başka bir yol açma gücünde görmektedir. Ona göre pişmanlığın ancak, iyileştirmeye yaradığı zaman bir anlamı vardır. Onun tek amacı, iradeyi etkileyecek bir motif olmaktan ibarettir.

Görülüyor ki, bu yorumla işin gerçek niteliği değiştirilmektedir. Kuşkusuz, pişmanlıkta bir zihniyet değişikliği vardır; fakat bu, sonuç olarak değil, pişmanlığın niteliğine dahil bir öge olarak. Başka bir iradî tutum, pişmanlıktan sonra ortaya konmak gerekmiyor; aksine, çoktan onunla birlikte meydana geliyor. Pişmanlık, bizzat kendi içinde bir zihniyet değişikliğidir; yoksa bu değişikliği sağlayacak bir dürtü (motif) değildir. İdesi bakımından o, gelecekle değil geçmişle ilgilidir; bir dürtü değil, bir tepkidir.

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere, Determinizm bizim ahlâkî bilincimize ters düşmektedir. Ahlâkî kavramlar gerçek bir seçme özgürlüğünü, somut durumlarla ilgili bir özgürlüğü, zorunlu kılmaktadır. Determinizm, ahlâkî düşüncemizin büründüğü biçimleri yeni içeriklerle doldurmaya çalışıyor. Bu arada, yeni kavramların

ortak bir semaya göre oluşturulduğu göze çarpmaktadır. Artık, “olması gereken” salt bir istem, ceza aynen bir karşılık, pişmanlık da bir tepki değildir; bütün bu kavramlarda şimdiye kadarki anlayışın yerini motif almıştır. Motif, yönlendirici güç, ahlâkî düşünce dünyasının bu öğelerinin birbirine karışması ve yok olması tehlikesini yaratmaktadır. Türsel ahlâkî olan, böyle tersine bir yorumla çökmeye terkedilmiş, ahlâkî güçler fizik güçlere çevrilmiştir. Bu, bütün parçalarında dünyayı sarsılmaz bir zorunluluk içersine yerleştiren düşünce biçimine uygun bir anlayıştır. Her şeyin kaçınılmaz bir zorunlulukla gerçekleştiği bir dünyada, elbetteki “olması gereken” için hiç bir yer bulunamaz ve bunun sonucu olarak ahlâkî bilincin diğer öğeleri de her türlü anlamını yitirir. Determinizm, bu nedenle, ahlâkî bilincimizi oluşturan kavramları kendi görüşüne göre açıklamak çabasında yenilgiye uğramaktadır. Bu bilincimiz ise, bizi özgürlük düşüncesini kabule zorlamaktadır<sup>20</sup>.

## II. ÖZGÜRLÜĞÜN İNSAN İÇİN BİR ÖDEV OLUŞU

1. Belirtilmeye değer bir nokta şudur ki, insanın özgürlük bilincine sahip oluşu, bu özgürlüğün gerçekten de bireylerde tam ve yetkin bir biçimde bulunduğu anlamına gelmez. Dışardan tek tek bireylere bakıldığında, onların irade özgürlüğünü engelleyen bir takım etkenlerin var olduğu görülür; öyle ki, bazı bireylerde bu engellenme çok büyük ölçülere varabilir. Bu özgürlüğün bireyden bireye önemli ölçüde değiştiğini görüp anlayabilmek için, bireylerin karakterlerinin, doğal yetenekleri ile birlikte, eğitim, öğretim ve toplumsal çevrenin etkisi altında meydana geliş süreci izlenmek gerekir.

Böylece de özgürlük birey için, değerlerin doğru bir bilgisine ulaşmak ve buna uygun kararlar alıp davranışlara geçmek biçiminde bir ödev olur. Değerlerin doğru bilgisine uyarak davranan, bununla olanak ölçüsünde büyük bir özgürlüğe kavuşmuş demektir<sup>21</sup>. Çünkü özgürlük, dünyadaki kör olaylar dizisinin üstüne çıkmak demektir. Özgürlük insanın, içinde kök saldıği doğal ilişkilerin köleliğinden kur-

20) Bkz. WITTMANN, s. 166 vd.

21) Bkz. ARAL, HBÜ., s. 65, 66; MEYER, s. 161, 162.

tulup, yine de onlardan tümüyle kopmaksızın, ikinci bir dünyaya, ahlâkî bir varlık olabileceği, gerçek kişilik kazanabileceği bir dünyaya doğru uzanmasını sağlar<sup>22</sup>. Bu dünya, tinsel (fikrî, manevî) dünyadır. İnsan varlığının gerçekleşmesi ve yetkinleşmesi, bedenî yaşam hor görülüp savsaklanmamakla birlikte —çünkü bedenî yaşam da, tinsel yaşamın bir taşıyıcısı olmakla büyük bir değer taşır<sup>23</sup>— onun tinsel yaşamının (değerler yanının) gelişip açılmasına bağlıdır<sup>24</sup>.

Üstelik, insanın tinsel yanı (değerler yanı) gelişmeye ve bu bakımdan eğitim ve öğretime de elverişlidir. Bu konuda önce, değere uygun yargılara varabilmelerini olanaklı kılmak için, engelleyici dış etkenler eğitimle ortadan kaldırılmalıdır. Engelleyici dış etkenler, yanlış inanç biçimlerinden ve ön yargılardan oluşur. Bu yanlış inanç ve ön yargıların açığa çıkarılması eğitim ve öğretimin aslî ödevidir<sup>25</sup>.

Bundan başka, eğitici ve öğreticilerce kişilerde tüm değerlerin uyandırılması gelir. İnsanda değer bilinci sınırlıdır. Psikolojideki teorik insan, estetik insan, etik insan, ekonomik insan, politik insan gibi bir takım insan tiplerinin ayırımı buna dayanır. Bu her bir tip için belli bir değer doğrultusu geçerli olup, diğerleri etkisiz kalmaktadır. Oysa, insan tüm değerlere açık olmalı, onları kendi içinde algılayıp benimsemelidir; ideal olanı budur (homo universalis)<sup>26</sup>. Bu, değerlerin uyandırılmasında, eğitici ve öğretici ne denli çok değerler dünyasına açıksa, yönlendirdiği kişiye yaşam için o denli çok ve büyük bir kavrayış, anlayış ve görüş açısı verecektir<sup>27</sup>.

Şu var ki, bir kimsenin değerler konusunda eğitilmesinin en kolay ve en güvenilir yolu, değerlerin kendilerinde gerçekleştiği yüksek kişiliklerin, eğitilecek kimsenin önüne serilmesi, gözünün önüne konulmasıdır. Çünkü, değerlerin kavranması deneyden bağımsız bir biçimde, doğrudan doğruya sezgisel ve duygusal bir bilgi işlemi ile gerçekleşir. Bu işlem, değerlerin teorik olarak kavranmasından tüm başka bir niteliktedir. Değer organınca değerlerin kavranması

22) Bkz. HARTMANN, s. 352.

23) Bkz. HARTMANN, s. 341.

24) Bkz. ARAL, DO., s. 23; BENSE, s. 155.

25) Bkz. ARAL, DO., s. 21.

26) Bkz. ARAL, DO., s. 19; ARAL, DG., s. 39.

27) Bkz. HARTMANN, s. 32.

demek, onların içten benimsenip algılanması demektir<sup>28</sup>. Bu bakımdan, değerlerin bu benimsenip algılanmasında yüksek kişiliklerin yaşamı, canlı örnek olarak büyük bir rol oynar<sup>29</sup>.

2. İnsanın değerler alanında gelişme ve geliştirilmesi, böylece özgürlüğe kavuşması ve kavuşturulması ödevinin yerine getirilmesi, anti hümanist ve bu nedenle de tehlikeli sonuçlara götürür. Helle Determinizmce insanın ilişki, davranış ve yapıtlarında onun tinsel (özgür) yanının hiç hesaba katılmaması, yok kabul edilmesi, totalitarizmi doğurmak, bütünü parçalarının toplamına, kalitatif olanın kantitatif olana, birey ve bireysel şeylerin eşit kılınmış yığına, kitleye ve sayıya indirgenmesi gibi daha büyük bir tehlike oluşturur<sup>30</sup>.

Ahlâk otonom bir karakterdedir. Çünkü bu alanda amaç, bireyin tinsel bakımdan tam bir yetkinliğe kavuşmasıdır. İnsanın tinsel yanı ise, dışardan zorlama ile değil, ancak kendi kendine özgürce vereceği kararlarla yetkinliğe erişebilir. Eğer insandan bu özgürlük alınırsa, onun gelişmesi, kişilik kazanması engellenir. İnsan somut olaylarda değerlere uygun karar almanın ezici yükümlülüğünden kurtulup, rahat ve içgüdüsel tâbi olma durumuna geçer. Bu ise, merkezinde kör bir baş eğmenin (itaatin) bulunduğu, heteronom bir ahlâk anlayışına götürür. Bu tür ahlâk anlayışında körükörüne uymanın meşrulaştırılmasını aynı zihniyete sahip olanlardan oluşan kitle üstlenir. Heteronom insana kendi inanç içeriğinin doğruluğu güvencesini veren, sayısız kimselerin kendisi ile birlikte ve kendisinin yanında aynı şeye inandıkları ve aynı otoriteye uydukları bilincidir. Bu yüzden, heteronom insan, artık bir kitle insanıdır; tek başına, bir hiçtir. Bireyin otonom ve sorumluluk taşıyan bir kişiliğe sahip olmadığı, aksine dışardan gelen buyruklara körükörüne uyduğu yerde, gerçekten o bir hiçtir; yalnızca kitle içinde ve onun aracılığı ile bir varlığa sahiptir; kendi değeri olmayan bir kitle atomudur.

28) Bkz. HESSEN II, s. 144; ZIPPELIUS, s. 93, 94.

29) Böylece kişide değerlerin yaşamdaki örneklerden elde edilmesine dayanarak, değerlerin insandaki bağımsız değer duygusundan çıkmadığı, aksine deneyden çıkarıldığı savı da ileri sürülemez. Zira, insanın niçin belli bir örneği seçip, diğerini seçmediği sorusu cevapsız kalır (bkz. HARTMANN, s. 129/130).

30) GABRIEL, s. 90, 91.



Bunun sonucu olarak, benliğin yitirilmesini, özgürlükten vaz geçmeyi ahlâkî bir eylem olarak istemekle ve böylece bu isteme uyan bireylerde üstelik ahlâkî davranmış olma sanısını (düşünü, hayâlini) yaratmakla bu etik, tüm gerçek ahlâkî şeylerin köklü bir saptırmasını (perversiyonunu) ortaya koyar; bireyi sadece belli bir grubun üyesi ve kopyası olarak görüp, bu grubun dışında bulunanları düşman kabul eder. Çünkü ona göre, bireylerin otonomileri gereği ahlâkî kişilikleri ve bu nedenle de türdeş olma özellikleri yoktur; onlar aynı gruptan iseler dost, değilse düşmandırlar. Bütün yaşam durumlarında birey, kitlenin (ortak hedeflerin) hizmetinde olduğu ve bireysel eylemler bu hedeflere yararlı olduğu ölçüde doğru kabul edildiği için, bireylerin birbirleriyle olan kişisel bağları çözülür, bütün özel ilişkiler kamu ilişkileri niteliğine sokulur ve bunun doğal sonucu olarak kişiler arası ilişkilerde geçerli olması gereken güven, sadakat ve dürüstlük gibi ahlâkî kavramlar bütünün çıkarları karşısında anlamlarını yitirir, hattâ gammazlık kitleye hizmette bir ödev kimliğine girer.

Oysa insan, her türlü gruba bağlılıktan önce gelir; kitleye hizmetten önce, yalnızca insana özgü olan ahlâkî değerler vardır: Türdeşleri karşısında güvenilirlik, sadakat, doğruluk ve dürüstlük, saygı ve yardım severlik, kısacası tüm insanlık değerleri<sup>31</sup>.

## İkinci Bölüm

### İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ İLE NEDENSELLİK İLKESİ ARASINDAKİ ÇATIŞKININ ÇÖZÜMÜ

#### I. BAŞARISIZ DEĞİŞİK ÇÖZÜM DENEMELERİ

1. İrade özgürlüğü ile, her olayın (her değişikliğin) bir nedeni olacağını deyimleyen<sup>32</sup> nedensellik ilkesi arasında bir çatışkı (antinomi) mevcuttur. Nedensellik ilkesi yada diğer adıyla kozalite prensibi, duyumla ilgili bulunan eşya ve olaylara yönelik real bilimlerin alanındaki bilgiler için, vaz geçilmez bir ön koşuldur. Bu ilke ol-

31) · Bkz. WELZEL, s. 246 vd. Ayrıca bkz. GASSET, s. 38 vd.

32) Bkz. HESSEN, KP., s. 18.

maksızın, real olaylar dünyasında (gerçeklik dünyasında) bilimsel bir bilgiye ulaşmak olanağı yoktur.

Ancak, teorik tutumumuz için bu denli gerekli olan bu ilke, pratik davranışımız, iradî eylemlerimiz bakımından kabul edilemez görünmektedir. Bir başka deyimle, irademizin özgürlüğü bu ilke ile kesin olarak bağdaşmaz gibidir. Bu durum karşısında ortaya, bu çatışkıya nasıl bir çözüm yolu bulunacağı, nasıl bir uzlaşma sağlanacağı sorunu çıkmaktadır.

2. Bu çatışkıyı çözmek yolunda yapılan girişimlerden bir grubu, kozalitenin niteliğini, sözü geçen çatışkıyı ortadan kaldıracak bir biçimde belirlemeye çalışır.

a) Bu grup içersinde yer alan, köklü bir görüş, kozalite kavramından zorunluluk özelliğini çıkarıp atmaya amaçlar.

Ona göre, gerçi tüm olaylar kozal olarak belirlenmiştir; fakat bu kozal belirlenme, aslâ bir zorunluluğu deyimlemez. Her şeyin bir nedeni olsa bile, sonucun nedenden (nedeni oluşturan olaydan) zorunlu bir biçimde çıktığı söylenemez. Zorunluluk ancak, bir kimse kozal belirlenmeyi tasarımlamaya giriştiğinde, işin içine karışır. Bu kimse, bizzat nedeni oluşturan olayı algılamamış bulunduğu, tek algılamış bulunduğu ve sonuç dediğimiz olayın yardımı ile kendince bir neden tasarımı oluşturur. Bu tasarım, sonuç dediğimiz olayla sıkı mantikî bir bağlantı içersindedir. Bu yüzden, tasarımıladığımız her kozal ilişki, neden kavramını sonuçtan çıkardığımız için, aslında zihnî bir sonuç çıkarma ilişkisi olmaktadır. Böylece de zorunluluk kavramı, gerçekte ve gerçek ilişkiye değil, ancak tasarımdaki kozal ilişkiye bağlanmakta ve katılmaktadır.

Bunun sonucu olarak, kozal ilişkinin zorunluluğu görüşünün haksız olduğu anlaşılacakla, onun irade özgürlüğüne karşı ileri sürülmesi her türlü temelden yoksun kalmaktadır.

Oysa, kozalite kavramından zorunluluk ögesi çıkarılıp atılamaz. Neden dediğimiz şey, bir başka şeyi zorunlu kılan şeydir. Gerçi real dünyadaki neden ile, bir yargının geçerliğini düşünsel olarak belirleyen ve kendisi de bir yargıdan ibaret olan mantikî neden bir tutulamaz; değişik düzenlere ilişkin olmalarından ötürü, bunlar nite-likçe birbirlerinden ayırılırlar<sup>33</sup>. Bununla birlikte, aralarında bir pa-

33) Bkz. ENGLIS, s. 154 vd.

relellik vardır ve nasıl mantıkî neden mantıkî sonucu zorunlu kılıyorsa, real dünyadaki neden de, sonucu zorunlu olarak meydana getirir; şu var ki, birinci durumda mantıkî, ikincisinde ise real bir zorunlulukla.

Üstelik bu zorunluluk, yalnızca sonucun gerçekleşmesi bakımından değil, aynı zamanda sonucun niteliği bakımından da söz konusudur. Nedenin niteliği, sonucun niteliğini de zorunlu olarak belirler. Belli nedenler, belli sonuçları meydana getirir. Bu kozal yasanın kabulü ile ki ancak, gerçeklik dünyasındaki olayların bilgisine ulaşmak olanaklı olmaktadır. Diğer bir deyimle, bilimsel bilgi için kozal düşünce ancak, belli sonucun belli nedenden çıktığını kabul ettiğimiz zaman verimli olabilmektedir<sup>34</sup>.

b) Daha az radikal olan bir görüş ise, zorunlu ve serbest neden arasında bir ayırım yapar.

Bu görüş, zorunlu hiç bir neden olamayacağı savını kabul etmez; ancak, zorunlu olarak sonuç doğuran nedenlerin yanısıra zorunlu olmayan yada serbest nedenlerin bulunduğunu söyler. Neden, bir olayın meydana gelmesinin yeterli etkeni (temeli)dir. Fakat bu etken, zorunlu olabileceği gibi, serbestçe etkide bulunan bir etken de olabilir. Deneyler de, bunu doğrulamaktadır. Gerçi dış deney, fizik dünyada maddî nedenlerin, sonuçlarını zorunlu olarak doğurdıkları kanısına vardırıyor; fakat iç deneyimizden biliyoruz ki, sonuçlarını herhangi bir zorunluluk olmaksızın meydana getiren nedenler de vardır. İşte insan iradesi, bu tür serbest etkide bulunan bir nedendir<sup>35</sup>.

Böylece bu görüş ilk bakışta, zorunlu hiç bir neden olamayacağı savına karşı çıkmakla, neden kavramının doğru bir anlayışına yaklaşır gibi görünmekte ise de, zorunlu nedenlerin yanısıra serbest nedenlerin varlığını kabul etmekle, temelde bundan önceki görüşle birleşmekte ve bu yüzden ona yapılan eleştiriler, bunun için de geçerlik kazanmaktadır.

c) Açıklanmış bulunan bu iki görüşün, nedensellik ilkesi ile irade özgürlüğü arasındaki çatışmayı, kozal belirlenmenin sınırlan-

34) Bkz. HESSEN, KP., s. 254 vd.; WINDELBAND, s. 157 vd.

35) Bkz. HESSEN, KP., s. 239 vd.

dırılması ve zayıflatılması ile ortadan kaldırmaya çalışmalarına karşılık üçüncü bir yol aksi bir tutumla, daha doğrusu kozal determinasyonu yeğinceştirmek ve artırmakla, aynı hedefe ulaşmayı amaç edinir.

Buna göre, serbest iradede kozal determinasyona bir başka determinasyon daha katılır; özgürlük de, böylelikle olanaklı olur. Determinizm, temelde haklıdır; çünkü, dünyadaki bütün olaylar kesinlikle belirlenmiştir. Bununla birlikte onun, determinasyonu biricik tip olarak, monist tümel egemenliğinde ele alması bir yanılığdır. Tinsel dünya, doğadaki düzenlilik anlamında kozal yasanın buyruğuna verilemez. Determinizm kozaliteyi, tamamiyle keyfî olarak, esas vatanı olan doğa olaylarından dışarı taşıyıp, başka türden ve başka düzenliliğe tabi bir alana değin uzatmaktadır. Yanılgı, alanın aşılmasındadır; bunun sonucu da özgürlüğün ortadan kalkmasıdır.

Gerçekte özgürlük, determinasyonun, birbiri üzerinde enaz iki tipinin bulunması ile olanaklıdır. İnsan, biri ontolojik yada kozal, diğeri aksiyolojik yada final olmak üzere iki türlü determinasyona tabidir. Doğal bir varlık olarak o, tüm eğilimlerine kadar kozal olarak belirlenmiştir; fakat kişi olarak, değerlerin ideal dünyasından gelen diğeri bir determinasyonun taşıyıcısıdır. İnsan, değer duygusunda, kendini değerlerden gelen istemle belirlenmiş bulur<sup>36</sup>.

Görülüyor ki, özgürlüğü de bir tür determinasyon olarak kabul eden bu görüş, iki türlü belirlenmeyi aynı zamanda öngörmektedir. Oysa kozal determinasyona, onu parçalayıp ortadan kaldırmadan, daha yüksek bir determinasyonun katılması acaba olanaklı mıdır? Bu sorunun cevaplandırılması, büyük güçlükler taşır. Üstelik, kozal determinasyonun genel geçerliği de kanıtlanmış değildir<sup>37</sup>.

3. İrade özgürlüğü ile nedensellik ilkesi arasındaki çatışkıda çözüm arayan ikinci grup çabalar ise, kozalite ilkesinin geçerlik alanını daraltmayı denemektedirler. Başka bir anlatımla, birinciler kozalite ilkesinin içeriğinden hareket ettikleri halde, ikinciler onun kapsamından hareket etmektedirler.

36) Bkz. bu görüşü savunan HARTMANN, s. 649 vd., 654 vd., 657, 658. Ayrıca bkz. HESSEN, KP., s. 242 vd.

37) Bkz. HESSEN, KP., s. 257 vd.

a) Burada ilkin Kant zikredilmelidir. Ona göre, kozalite ilkesi yalnızca olaylar (fenomenler, görünümler) dünyasında geçerlidir. Çünkü, bilgimiz sadece olaylarla ilgilidir; eşyayı bu görünümlerinden bilebiliriz. Bilgi de, ancak kozal yasanın kabulü ile olanaklı bulunan deneye dayanır. Bu görünümlerin arkasında ise, eşyanın niteliğini kararlıyan bir şey (numen, kendiliğinden şey) vardır ki, bunu bilemeyiz ve özgürlük de, işte bu alanda geçerlidir. Çünkü bu alan, kendiliğinden var olan bir dünya olup, deneyin olanaklı bulunduğu zaman mekân koşullarının dışındadır ve bu nedenle de buraya hiç bir doğa yasası (kozal yasa) etkide bulunamaz.

Şimdi, Kant'a göre insan da, diğer doğa varlıkları gibi, iki öğeden oluşur. İnsanın görünümünden ibaret olan yanı, doğal varlık alanına girer ve burada tümüyle kozal yasalar egemendir. Fakat, insanın görünüm dünyasının temelinde kendiliğinden bir şey, kendiliğinden var olan bir "ben" bulunur. İnsan bu yanı ile, makûl varlık alanına girer. Burada egemen bulunan doğa yasaları değil, aklın yasalarıdır. Aklın yasalarına göre davranmak ise, özgür olmak demektir<sup>38</sup>.

Ancak, burada Kant'ın bu çözüm denemesinin taşıdığı bir güçlüğü hemen işaret edilmelidir. Makûl karakterdeki dünyada (entel lejibl dünyada) hiç bir şeyin meydana gelebileceğini, çünkü bu dünyada zaman formunun geçerli bulunmadığını söyleyen Kant, bununla birlikte eylemde bulunan "ben"i bu karakterin taşıyıcısı olarak nitelendirmekten de geri kalmamaktadır.

Üstelik, bundan önceki görüşün doğru ve yeterli bir çözüm getirmiş olup olmadığı konusunda duyulan kuşku, burada da geçerlidir; zira aslında bu bir önceki görüş, Kant'ın görüşüne paraleldir. Böylece, genel geçerliği kabul edilen doğal nedenselliğe, daha yüksek bir determinasyonu deyimliyen iradenin determinasyonunun katılmasının nasıl olanaklı olacağı, burada da sorulmaya değer görünmektedir<sup>39</sup>.

b) İkinci grupta yer alan diğer bir görüş ise, Determinizm ve Endeterminizm çatışmasını, görüş açılarının değişikliğine, metod ay-

38) Bkz. YÖRÜK, s. 114; DEL VECCHIO, s. 122; MENGÜŞOĞLU, s. 85 vd.; ÖKTEM, s. 17 vd.

39) Bkz. MENGÜŞOĞLU, FY., s. 31 vd.; HESSEN, KP., s. 261.

rılığına indirgemektedir. Nitekim, ruhsal olayları araştıran psikolog, onlara kozal metodu uygular ve bu yüzden de deterministçe düşünmek zorundadır. Buna karşılık, doğrudan doğruya tinsel yaşantı içinde bulunan insan, duyan (hisseden), istemde ve eylemde bulunan "ben", kesin olarak endeterministçe düşünür; başka bir deyimle, özgürlüğüne inanmıştır. Buna göre, her ikisi de göreli (rölatif) bir hakka sahip olan, iki değişik tutum ve metod söz konusudur.

Oysa, bu çözüm dahi yeterli değildir. Determinizm ve Endeterminizm arasındaki çatışmayı, metod açısından uzlaştırmaya çalışan bir yeni kantçı, anlayışla karşılanabilirdi. Çünkü, idealist bilgi teorisi için konu değil, metod önemli ve kararlayıcıdır; konu, düşünceden bağımsız, real ve değişmez bir şey olmayıp, düşünce işlemlerinde sürekli bir evrim içersinde yaratılan ve fakat gerçek yetkinliğinde aslâ ulaşılamayan bir şeydir<sup>40</sup>.

Buna karşılık, Realizm açısından durum daha başkadır. Burada obje (konu) birinci derecede, metod ise ikinci derecede öneme sahiptir. Konuyu yaratan metod olmayıp, aksine konu metodu belirler. Metod, tamamiyle konuda temellenmiştir ve onun niteliğine uyar. Böyle olunca da, özgürlük sorununun metod açısından çözümü, bir realist için aslâ doyurucu görünmez. Onun için, değer yaşantısını psikologun bir türlü, bizzat bu yaşantı içinde bulunanın ise başka türlü görmesi, hiç bir zaman anlaşılamiyacak bir şey olarak kalacaktır<sup>41</sup>.

c) Bu grupta, son bir çözüm denemesi daha açıklanıp değerlendirilmelidir. Bu görüş, kozalite ilkesinin genel geçerliğinden açıkça bir vaz geçmeyi deyimlemektedir.

Gerçekten bu görüşe göre, kozalite ilkesi aşırı ölçülere vardi-rilmektedir. Her sonuca, bir neden aramak haklı olabilir; ancak, her olayda bir sonuç niteliği görmek yada bilinen bir nedeni, yeniden bir başka nedenin sonucu olarak görmek, bizim kusurumuzdur. Hiç bir tözün (cevherin) parçalanamiyacağı savında bulunduğumuzda, doğru bir şey söylüyoruz; fakat, burda töz kavramına parçalanamazlık özelliğini çoktan katmış bulunmaktayız ve bununla doğrudan doğ-

40) Bkz. MARCK, s. 1; ayrıca bkz. ARAL, KHT., s. 19, 20.

41) Bkz. HASSEN, KP., s. 262, 263.

ruya real geçerliğe sahip hiç bir şey deyimlememekteyiz. Acaba bu anlamda tözler, gerçekten de var mıdır? Keza bir kez sonuç olarak düşündüğümüz ve nitelendirdiğimiz her şey, kuşkusuz ki, bir nedeni gerektirir; fakat, her gerçekleşen olayı bu anlamda bir sonuç olarak kabul etmekte haklı olup olmadığımız sorulmaya değer. Öyleyse, her olayın bir nedeni olması zorunluluğuna ilişkin yargının geçerliği reddedilmelidir; başka bir deyimle, kozalite prensibinin genel geçerliğinden vaz geçilmelidir.

Buna göre, her olay bir nedeni gerektirmeyeceği için, dünyanın akışı, kökü bizzat kendisinde olmayan sayısız başlangıçlara sahip olabilir. Böylece de, içimizdeki tinsel yaşam dünyasının genellikle zorunlu ve katı bir mekanizma oluşturmaması, aksine onda sınırsız bir irade ve istem özgürlüğünün bulunması olanağı açık kalmaktadır.

Demek oluyor ki, sonuç olarak bu görüşe göre, meydana gelen her şeyin bir nedeni gerektirdiği yargısı doğru değildir; olayların akışında salt başlangıçlar vardır. Kozalite ilkesi sadece, her bir olaya değil, her bir sonuca bir nedenin bağlanmasını gerektirir.

Oysa, kozalite ilkesinin bu biçimde formüle edilmesi, reddedilmesi gereken boş bir totolojiyi deyimlemektedir. Bu formül, yâni her sonucun bir nedeni gerektirdiği deyimini, içeriksiz olması bakımından hiç bir şey söylememektedir; çünkü, bir şeyin sonuç olduğunu bilirsek, onun bir nedeni olduğunu da biliyoruz demektir; sonuç deyiminde, neden deyimini önceden kabullenilmiştir. Aslında sorun, bir şeyin sonuç olup olmadığını bilmekle ilgilidir. Bu bakımdan kozalite ilkesi ancak, her olayın (her oluşumun) bir nedeni gerektirdiği biçiminde deyimlenebilir<sup>42</sup>. Nedir ki, irade özgürlüğünü kurtarmak için ondan vaz geçmek zorunlu değildir; irade özgürlüğü, aşağıda açıklanacağı biçimde, onunla bağdaştırılabilir.

## II. KOZALİTE İLKESİNİN, BİR POSTULA KARAKTERİNDE OLMASINDAN ÖTÜRÜ, İRADE ÖZGÜRLÜĞÜ İLE UZLAŞTIRILABİLMESİ

1. İrade özgürlüğü ile nedensellik ilkesi arasındaki çatışmayı çözmek ve bir uzlaştırmaya erişebilmek için, önce kozalite ilkesinin

42) Bkz. HESSEN, KP., s. 251 vd., 18, 19, 264.

real geçerliğinden ne anlaşıldığına bakmak gerekir. Bunun anlaşılabilmesi için de, bilgi teorisindeki realizm problemi tartışılmalıdır. Çünkü, kozalite ilkesinin real düzende geçerliğe sahip olup olmadığı sorulduğunda, böyle bir düzenin varlığı önceden kabul edilmiş olmaktadır.

Realitenin (gerçekliğin) var olup olmadığı konusunda, bilindiği üzere, İdealizm ve Realizm iki değişik görüşü temsil eder. Realizmin, bilinçten bağımsız real şeylerin varlığı savında bulunmasına karşılık İdealizm, bilinçten bağımsız hiç bir şey yoktur, der. Ona göre bütün realite, bütün varlık, bilinç içersinde bulunur. Burada "bilinç"ten hem bireysel somut bilinç, hem de genel soyut bilinç anlaşılır. Birinci durumda Sübjektif yada Psikolojik, ikinci durumda ise Objektif yada Mantikî İdealizm söz konusudur.

Marburg Okulu adı da verilen Yeni Kantçılığın temsilcilerinde rastladığımız ikincisi, felsefî bakımdan daha önemlidir. Bu tür İdealizm bireyin bilincinden değil, bilimsel yapıtlarda deyimlendiği biçimi ile, bilimin objektif bilincinden hareket eder. Bu bilincin içeriğini psikolojik olayların karmaşası değil, düşüncelerin bir toplamı, yargıların bir sistemi oluşturur. Objeler psikolojik olaylar olarak değil, düşünsel (mantikî) bir şey olarak bu bilincin içeriğini meydana getirir. Realite, kavramsal düşünceden başka bir şey değildir. Düşüncenin önünde, mantikî alanın dışında, bulunabilecek hiç bir varlık yoktur; başka bir deyimle, obje (düşüncenin konusu) düşünceden bağımsız, real, sabit ve verilmiş bir şey olmayıp, düşünce işlemlerinde, sürekli bir evrim içersinde yaratılan ve fakat tam yetkinliğinde aslâ ulaşılamıyan bir idealdir<sup>43</sup>.

Ancak, bu görüş tutulamaz. Gerçi bir şeyi düşünmekle, onu bilincimizin içeriği kimliğine sokarız; fakat bu, o şeyin düpedüz bilincimizde var olduğu anlamına gelmez. Bir şeyin, bilincin içeriğini oluşturması, o şeyin bilincin dışında var olmak olanağını ortadan kaldıramaz. Doğrusu şudur ki, kavram dediğimiz bilinç içeriği, zihinde bir şeyi (bir objeyi) canlandırır ve bu arada bizzat bu şey bilinçten bağımsız olarak varlığını sürdürür<sup>44</sup>.

Bu açıklama, gerçi realist görüşün doğruluk açısından olanaklı bulunduğunu ortaya koymakta ise de, henüz haklı bulunduğunu da

43) Bkz. MARCK, s. 1.

44) Bkz. ARAL, KHT., s. 92, 93.



deyimlemez. Hemen belirtmelidir ki, bu realist görüşü akıl yoluyla haklı çıkarmak konusunda yapılan girişimler, başarıya ulaşmıştır demez. Dış dünyanın varlığını akıl yoluyla kanıtlama girişimleri, gerçekten başarısızdır; çünkü, böyle bir kanıtlamada dış dünyaya ilişkin algılarımızın sahip olduğu düzenliliğin (düzenli ilişkilerin) psiko-fizik süjeden bağımsızlığını ileri sürmek ve bu nedenle bu düzenliliğin zorunlu olarak, onun taşıyıcısı niteliğinde, bir realitenin varlığını gösterdiğini deyimlemek, bizzat bu realitenin varlığı konusunda bir varsayım ortaya atmaktan öte bir şey değildir<sup>45</sup>.

Oysa bu konuda bizim, dış dünyanın varlığına ilişkin doğrudan ve itiraz kabul etmez kanımıza en uygun görünen açıklama biçimi, sezgi yada iradeye dayanan açıklama biçimidir. Buna göre, realite akıl yoluyla kanıtlanamaz, ancak yaşanır. Bizim realiteye ilişkin kanımız aklî düşüncelere, sonuç çıkarmalara değil, iç deneye, doğrudan yaşantıya dayanır. Gerçekten de, real objelerin varlığı üzerine bize güvenlik veren, iradî yaşamımızın deneyleridir. Eşyanın niteliklerine nasıl zekâmızla ayarlanmışsak, eşyanın varlığı ile irademiz arasında da bir uyum vardır. Sırf akıl sahibi varlık olsaydık, realite bilincine aslâ eremiyecaktık. Bu bilinci, sadece irademize borçluyuz. Eşya, irademize ve iradî çabalarımıza karşı koyuyor. Bu arada deneyle algılıyoruz ki, sert ve değişmez gerçeklik, ideale yönelik irademize karşı çıkıyor. Bizden bağımsız, arzu ve irademizi hiç sormayan, karşımızda yabancı ve çok kez de düşmanca duran bir gücün varlığını algılıyoruz. Bu yolla, real bir dış dünyanın varlığına ilişkin kesinlik ve güvenlik kazanıyoruz<sup>46</sup>.

İşte, Realizmin sadece böyle bir temellendirilmesi ile İdealizm kesin olarak aşılabilir; rasyonel alanda kalındığı sürece, İdealizm çürütülemez. Ancak insan varlığının daha derin, irrasyonel güçlerine dayanarak doğru yolu bulur, İdealizmin tek yanlılığını görebiliriz<sup>47</sup>.

2. Şu var ki, realitenin varlığı sorununun çözümü ile kozalite ilkesinin real geçerliği sorununa ilişkin tartışma için, bütün temeller henüz kazanılmış olmamaktadır. Buraya kadar yapılan, sadece

45) Bkz. HESSEN, KP., s. 216.

46) Aynı şey bizim dışımızdaki kimseler için de geçerlidir; onların iç dünyası da bize açılmaz, ancak orijinal bir biçimde yaşanır. Bkz. HESSEN, KP., s. 218.

47) Bkz. HESSEN, KP., s. 218, 219.

bilinçten bağımsız real şeylerin varlığını göstermek oldu. Fakat henüz, bu şeylerin niteliği üzerine bir beyanda bulunulabileceği gösterilmedi. Oysa bunun olanaklılığı, kozalite ilkesinin real geçerliği sorununda ön koşuldur. Bu nedenle, bu ön koşulun da haklı olup olmadığına bir bakmak gerekir.

Bilgi teorisine ilişkin bu konuda, karşılıklı iki doğrultu vardır: Fenomenalizm (Kant kökenli) ve Objektivizm (Aristoteles kökenli). Birincisine göre bilgimiz, görünüm dünyası ile sınırlıdır ve kendiliğinden şey bilinemez. Gerçi real dünya vardır, fakat bunun niteliğini kavramaya gücümüz yoktur. Bunun nedeni, bilme eylemimizde sübjektif etkenlerin kesin bir rol oynamasıdır. Gerçekliği biz, bilincimizin önceden belirlenmiş yapısına göre kavramaktayız. Bir bakıma, objeleri bilincimizin kalıplarına dökmekteyiz ve bu yüzden de bilincimizin dışında onların nasıl olduğu üzerine kesin bir şey söyleyemeyiz. Bize doğrudan doğruya verilmiş olan, yalnızca duyumlardır. Bunlar, salt bir kaos görünümündedirler. Bilincimiz bu duyuları, önce zaman ve mekâna ilişkin algılama biçimleri, daha sonra da düşünce biçimleri (kategorileri) aracılığı ile düzenliyerek bu kaosu ortadan kaldırır. Bütün bu algılama ve düşünce biçimleri, sadece bizim aklımızın aygıtlarıdır; bilincin, kendileriyle obje dünyasını kurduğu, düşünce araçlarıdır; kısacası onlar, düşünce formları olup, varlık formları değildir.

Bu Fenomenalizm karşısında, Objektivizm yer alır. Buna göre, eşyanın yalnız varlığı değil, niteliği de bilinebilir. Bir başka deyişle, obje dünyasına ilk düzeni getiren biz değiliz; bu dünya daha çok, kendi içinde düzenlidir. Gerçeklik, rasyonel bir yapı gösterir; onda, canlı objektif bir düşünce vardır. Düşünce formlarının dışında, varlık formları da bulunur ve bunlar esastır. Bizim düşünce formlarımız, objektif varlık formlarını yansıtır ve yansıtmalıdır.

Şimdi, bu iki görüş arasındaki aykırılığı gidermek kolay değildir. Çünkü, bu sorun'un derinliğinde insan tin'inin dünya ve yaşam karşısında iki irrasyonel temel tutumunun karşıtlığı söz konusudur: Biri kontemplatif (derin düşünen), diğeri aktif; biri estetik, diğeri etik yaratılıştadır. Birincisinde tin, renkleri ve biçimleri kavramak için, dünyaya (şeyyaya) açılmış göze benzer; ikincisinde ise, dünyaya biçim ve kimlik vermek için, onu yakalamaya çalışan ele benzer.

Ancak, belirtmelidir ki, Objektivizm temelde, metafizik bir ön koşula dayanmaktadır: Gerçekliğin, rasyonel bir yapı gösterdiğini kabulü. Objektivizmin bu özelliğini bir eleştiri olarak vurgulamakla birlikte, onun diğer, böyle metafizik bir ön koşulu olmayan bilgi teorileri karşısında sakıncalı görüldüğü deyimlenmelidir. Bununla birlikte, hemen de Fenomenalizme taraftar olmak gerekmez. Her şeyden önce, ona önemli bir itiraz yapılmaktadır. Bu görüşe göre, duyular sırf bir kaos ortaya koyar, hiç bir düzenlilik göstermez, tüm düzen daha çok bilinçten çıkar. Oysa, bu durum olanaksızdır. Çünkü, duyum malzemesi tamamıyla düzensiz olsaydı, niçin onlara algı formlarından bazen birini, bazen diğerini; düşünce formlarından da keza bazen birini, bazen diğerini uyguladığımız aslâ açıklanamazdı. Onlara belli bir algı yada düşünce formunun uygulanması için, onlarda objektif bir nedenin (objektif bir özelliğin) bulunması gerekir. Kuşkusuz bu, bu objektif özelliklerin, bizim düşünce formlarımıza tamamen uygun bulunduğu anlamına gelmez. Fakat bununla hiç değilse, kendiliğinden şeyin bilinemezliği ilkesi sarsılmıştır.

Görülüyorki, sorun kesinlikle çözümlenememektedir. Gerçekte, bilme eylemi sırasında bir realitenin karşısında bulunduğumuza eminiz. Bilgimizdeki objektif etken, bunda mevcut. Diğer yandan bu realite, bizim bilincimizde açıklığa kavuşuyor ki, bu da, bilme eylemimizdeki sübjektif etkene bir işaret sayılmalıdır. Objeler bizim bilincimize, cevizlerin torbaya girmesi gibi, dokunulmamış ve değiştirilmemiş bir biçimde girmiyor; tersine, burada bir değişme ve aynı zamanda bir gelişme oluyor<sup>48</sup>. Şimdi, realitenin bu açılmasında realitenin hesabına ne miktar, bilincin hesabına ne miktar geçirileceği sonsuza dek sürecek bir problem olarak kalacaktır. Fakat bilinen şu ki, bilme eylemi süje ile obje arasındaki karşılıklı bir etkiyi deyimler; bundan ötürü, bilme eyleminin açıklanmasında ne sırf süjeden, ne de sırf objeden hareket edebiliriz ve bunun sonucu olarak ne bir objelerin yaratılmasından, ne de tam bir yansıtılmasından söz edebiliriz<sup>49</sup>.

48) Bkz. MESSER, s. 7, 8, 9 ve 33; SCHLICK, s. 17 vd.; KÜLPE, s. 9.

49) Gerçekten denebilir ki, her bilim bir dereceye kadar rasyonalisttir ve böyle olmak zorundadır. Çünkü bilim, düşüncenin eş-

Böylece varılan sonuçla, bundan böyle kozalite kategorisinin ve bununla da kozalite ilkesinin real geçerliği sorununa daha yakından girebilecek bir tutum kazanılmış olmaktadır<sup>50</sup>.

3. Görüldüğü gibi, kategoriler Fenomenalizme göre sadece düşünce formlarıdır; Objektivizme göre ise, ilk plânda varlık formlarıdır. Her ikisi de tek yanlıdır: Fenomenalizm, bilginin obje ile olan ilişkisini gözden kaçırmakta, Objektivizm ise düşünce düzeni ile varlık düzeni arasındaki temel ayrılığı görememektedir. Bu görüşe karşı belirtmelidir ki, kategoriler ilk plânda varlık formları değil, düşünce formlarıdır; çünkü, bize doğrudan bir veri olan, ontolojik değil, mantıkî düzendir. Şu var ki, kategorilerin gerçeklik dünyasında bir temeli olmak gerekir; onlar, gerçeklikte bir temeli olan, aklın formlarıdır. Eğer böyle olmasaydı, eşyanın bizi bazen bu, bazen şu kategorinin kullanılmasına nasıl olup da yönelttiği aslâ açıklanamazdı. Diğer yandan kategorilerin, eşyanın varlık özelliklerinin zihinde aynen bir yansıması olarak kabulüne de olanak yoktur. Burada daha çok, düşünce ve varlık, kategori ve obje arasında, düzenli bir ilişkiden ve bağıntıdan söz etmeye hakkımız var ve bununla da yetinmek zorundayız. Objeler öyle yaratılmış olmalı ki, bizim kendilerine belli kategorileri uygulamamıza neden olmakta ve bizi buna zorlamaktadır.

Bu söylenenleri kozalite kategorisine (kavramına) uygularsak, bundan, diğer kategoriler gibi, onun da objektif bir geçerliğe (real bir geçerliğe) sahip olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Gerçi, kozalite kavramı uygun bir korrelata sahip değildir; fakat herhalde eşyanın real düzeninde bir temele sahiptir. Orada bir özellik var ki, bizi ona kozalite kategorisini uygulamaya zorluyor. Bu özellik bize kendini, bizim bilincimizin diline çevrilmiş olarak, kozalite diye gösteriyor.

Fakat, bizzat kozalite ilkesinin de real bir geçerliği var mıdır? Bir başka deyimle, kozalite kategorisinin real geçerliği evrensel mi-

---

ya ve olaylarla birleşmesinden meydana gelir: Bilim, bilgilerin bir sistemidir ve bilmek de sadece kavramlarla gerçekleşir. Bir keyfiyet ancak, yeni olayları eskileriyle, yâni bundan önce başka bir ilişkide kullanılmış kavramlar aracılığı ile nitelendirilince bilinmiş olur. Bkz. ARAL, KHT., s. 86; YÖRÜK, s. 2; SCHLICK, s. 55; KÜLPE, s. 9.

50) Bkz. HESSEN, KP., s. 225.

dir? Daha açık bir anlatımla, eşyanın real düzeninde hiç bir zaman ve hiç bir yerde nedensiz (nedeni olmayan) bir olay gerçekleşemez mi? Varlığın yapısı, böyle bir şeyi olanaksız kılmakta mıdır?

Bu sorunun cevabı olarak deyimlenmelidir ki, eğer kozalite ilkesi analitik bir önerme olsaydı, kozalitenin evrensel geçerliğinden rahatlıkla söz edebilirdik. Oysa, kozalite ilkesi analitik değil, sentetik bir önermedir; daha açık bir anlatımla, meydana gelen olayın bir nedeni vardır yargısındaki olma( oluşma, vuku bulma, olay) teriminde neden kavramı yada nedenselliğin işareti içerilmiş değildir. Bu yüzden "olma" (vuku bulma) kavramından "neden" kavramı mantıken zorunlu olarak çıkmaz<sup>51</sup>. Kısacası, her olayın bir nedeni olması, mantıkî bir zorunluluğu deyimlemez. Böyle olunca da, nedensiz (nedeni olmayan) bir olay düşüncesi olanaklıdır. Eşyanın düzeninde nedensiz bir olaya rastlamamız, kesinlikle olanaksız bir şey değildir. Bununla deyimlenmiş oluyor ki, kozalite ilkesinin real geçerliği, kesin bir biçimde iddia edilemez. Bu konuda söyleyebileceğimiz, nedensiz bir olayın düşünülemediği değil, sadece onun bizim için kavranılamaz olduğudur. Böyle bir olay karşısında, kavranılamaz bir mucizeyi algılayacaktık. Fakat, bütün varlığın (tüm olayların) kavranabilir olmasının gerektiği, kanıtlanamaz. Bu, daha çok bir ön koşuldur; daha doğrusu, bilincin gerçekliğe (realiteye) yönelttiği, bilgi hedefine ulaşmak istiyorsa, yöneltmek zorunda olduğu bir istemdir. Demekki, burada bir postula söz konusudur. Bu, pratik aklın değil, teorik aklın bir postulasıdır. Bu istemi ortaya atan ahlâki bilincimiz değil, teorik bilincimizdir. Sırf realiteye ilişkin bu istem, bilgi hedefine ulaşmak istiyorsa, gerçekliğin düşüncenin formlarına girmek, kavranabilir olmak zorunda olduğunu deyimlemektedir<sup>52</sup>.

4. İşte kozalite ilkesi, bir postula karakterinde olmasından ötürüdür ki, irade özgürlüğüne bir serbest alan bırakmaktadır. Nitekim bu ilke sadece, bir olayın bilimsel olarak kavranabilir olması için, kozalitenin geçerli olması gerektiğini deyimlemektedir. Buradan, kozal olmayan bir olayın varlığının, özellikle ruhî ve tinsel olaylar dünyasında kozalite ilkesinin geçerli olmamasının olanağı açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü, kozalite ilkesi bir postula olarak kabul edilin-

51) Bkz. WINDELBAND, s. 155.

52) Bkz. HESSEN, KP., s. 228.

ce, bu prensip gereğince nedensiz bir olayın olanaksızlığı değil, yalnızca kavranamazlığı deyimlenmektedir<sup>53</sup>.

## SONUÇ

1. Buraya kadar olan açıklamalardan anlaşıldığı üzere, kozal ilişkilere, etkili dürtülere boyun eğmeksizin serbest iradî bir karara varabilmek anlamında iç özgürlüğü deyimleyen irade özgürlüğünün varlığı, tartışmalıdır. Bununla birlikte onun varlığı, insandaki özgürlük bilincinden, özellikle ahlâkî bilinçten kolaylıkla çıkarılabilir. Gerçekten, irade özgürlüğü ahlâkî bir varlık olan insanın iç yaşam ve yaşantısında, fiilî bir durum olarak mevcut bulunmaktadır. Ahlâkî davranışımız üzerine düşündüğümüzde, hemen de onunla karşı karşıya gelmekteyiz. Ahlâkî olay ve kavramlar, ancak bu özgürlük bilincinin varlığı ile anlaşılabilir bir nitelik kazanmaktadır.

Böylece de, irade özgürlüğünün varlığı, ahlâkî alanda doğrudan bir iç gözleme dayanmakla, sağlam bir biçimde temellendirilmektedir.

2. Diğer yandan, irade özgürlüğü ile nedensellik ilkesi arasındaki çatışmanın çözümünde de, bir çıkar yol bulmak olanaklıdır. Çünkü, kozalite ilkesi bir postula karakterindedir ve bu yüzden irade özgürlüğü ile uzlaştırılabilir.

Nitekim, her olayın bir nedeni olması mantıkî bir zorunluluğu deyimlemez; yaşamda nedeni olmayan bir olayın gerçekleşebileceği düşüncesi olanaklıdır; nedir ki o, bizim tarafımızdan kavranılamaz nitelikte olurdu. Fakat, bütün varlığın (tüm olayların) kavranabilir olmasının gerektiği iddia edilemez. Bu, daha çok bir ön koşuldur. Realiteye ilişkin bir bilgi edinmek istiyorsak, bunu teorik aklın bir postulası olarak kabul etmek zorundayız.

İşte, bir postula karakterinde olmasından ötürüdür ki, kozalite ilkesi irade özgürlüğüne serbest bir alan bırakmakta, bu yolla her ikisi uzlaştırılabilmektedir. Kozalite ilkesi sadece, bir olayın bilimsel olarak kavranabilmesi için, nedensellik bağıntısının geçerli olma-

53) Bkz. HESSFN, KP., s. 264.

sı gerektiğini söylemektedir. Buradan, nedeni olmayan bir olayın gerçekleşebileceğinin, özellikle tinsel olaylar dünyasında kozalite ilkesinin geçerli olmamasının olanağı açıkça ortaya çıkmaktadır.

3. İrade özgürlüğü ve bunun varlığının kabulü, ahlâkî alanda insanın kişilik kazanması ve kişiliğini geliştirmesi bakımından büyük bir önem taşır. Çünkü, insanın ahlâken gelişmesi, ancak özgürce vereceği kararlarla gerçekleşebilir. Bu bakımdan, özgürce kararlar alabilme yeteneğini kazanması ve bu uğurda çaba göstermesi, insan için bir ödevdir. Bu ödevin yerine getirilmemesi, daha açık bir deyimle, insanın değerler alanında gelişmemesi ve geliştirilmemesi, onun kişilik kazanamaması sonucunu doğurur. Bu, anti hümanist bir dünyanın kurulması demektir. Böyle bir dünyanın ne denli tehlikeli olacağına yukarıda değinilmişti. Özellikle, insanlara Determinizm açısından bakıldığında ve onlar hukuken böyle ele alındığında, bu tehlike daha da belirginleşir.

Nitekim, Pozitivist Okulun görüşüne uygun olarak cezanın kaldırılıp, yerine yalnızca savunma ve güvenlik önlemleri konulmasından sonra, adam öldürmüş bir kimseye, bu eyleminden ötürü gerçi ona bir kusur yüklenemeyeceği, çünkü sahip olduğunu sandığı özgürlüğün bir düştün (bir hayâlden) ibaret bulunduğu, bunun için kusur ve cezanın olmadığı, sadece toplumun ondan kurtulması için yaşamının geri kalan bölümünü ceza evinde geçirmek zorunda bulunduğu söylenecek olsaydı, her şeyden önce bu düşünce biçimi onu şaşırtacaktı; kendi kendine, tehlikeli olmasında hiç bir kusuru bulunmadığına göre, bu acıyı niçin çekmek zorunda olduğunu soracaktı —çünkü, özgürlük alınmaksızın, yani acı verilmeksizin konforlu bir güvenlik hapsi de yürütülemez, hattâ bireyler suç işlemeye teşvik edilmek istenmiyorsa, ceza evinden bir cennet meydana getirilmemek gerekir—. Bundan daha önemlisi, cezanın kusura bağlanması ile bireyde yaratacağı sabır ve anlayış ve böylece de cezanın iyileştirici, tinsel bakımdan olgunlaştırıcı, kişilik kazandırıcı gücü ortadan kaldırılmış olacaktı<sup>54</sup>.

54) Bkz. REHFELDT, s. 50, 51.

## BİBLİYOGRAFYA

- ARAL, Vecdi — Dünya Görüşü Nedir? İ.Ü. Hukuk Fakültesi Halil Arslanlı'nın Anısına Armağan'dan ayrı basım, İst. 1978 (metinde "Aral DG" olarak gösterilmiştir).
- ARAL, Vecdi — Hukuk Felsefesinde Değer Rölativizmine Karşı Değer Objektivizmi, İst. Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt XL, Sayı 1-4'den ayrı bası, İst. 1974 (Metinde "Aral DO" olarak gösterilmiştir).
- ARAL, Vecdi — Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, üçüncü bası, İst. 1979 (Metinde "Aral HBÜ" olarak gösterilmiştir).
- ARAL, Vecdi — Kelsen'in Saf Hukuk Teorisinin Metodu ve Değeri, İst. 1978 (Metinde "Aral KHT" olarak gösterilmiştir).
- BENSE, Max — Einleitung in die Philosophie, München und Berlin 1941.
- ÇAĞIL, O. Münir — Hukuk Metodolojisi Dersleri, Üçüncü Tabı, İst. 1962.
- ÇOBANOĞLU, Rahmi — Hukukta Gaye Problemi, İst. 1964.
- DEL VECCHIO, Giorgio — Hukuk Felsefesi Dersleri (Çeviren: Dr. Sahir Erman), İst. 1952.
- ENGLIS, Karel — Die Lehre von der Denkordnung, Wien 1961.
- GABRIEL, Leo — Mensch und Welt in der Entscheidung, Wien 1961.
- GASSET, José Ortega y — Der Aufsand der Massen, Hamburg 1956.
- HARTMANN, Nicolai — Ethik, 4. unveränderte Auflage, Berlin 1962.
- HEDEMANN, Justus Wilhelm — Einführung in die Rechtswissenschaft, Berlin und Leipzig 1919.
- HEHLMANN, Wilhelm — Wörterbuch der Psychologie, Sechste, unveränderte Auflage; Stuttgart 1968.
- HESSEN, Johannes — Lehrbuch der Philosophie, Erster Band Wissenschaftslehre, 2. Auflage, München - Basel 1950 (Metinde "Hessen I" olarak gösterilmiştir).
- HESSEN, Johannes — Lehrbuch der Philosophie, Zweiter Band: Wertlehre, 2. Auflage, München - Basel 1959 (Metinde "Hessen II" olarak gösterilmiştir).



- HESSEN, Johannes — Das Kausalprinzip, zweite, erweiterte Auflage, München 1958 (Metinde "Hessen KP" olarak gösterilmiştir).
- KELSEN, Hans — Reine Rechtslehre, zweite volstaendig neubearbeitete und erweiterte Auflage, Wien 1960.
- KÜLPE, Oswald — Die Realisierung, Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften, Erster Band, Leipzig 1912.
- LACAMBRA, Luis Legaz y — Rechtsphilosophie, Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Wolfran Krömer und Gertrut Krömer, Neuwied am Rhein und Berlin - Spandau 1965.
- MARCK, Siegfried — Substanz-und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie, Tübingen 1927.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin — Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, Felsefi Antropoloji için Tenkidî Bir Hazırlık, İst. 1949.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin — Ethik ve Antropolojik Açıdan Özgürlük Kavramı, Felsefe Yazıları, 1. Kitap, İst. 1982, s. 31-41 (Metinde "Mengüşoğlu FY" olarak gösterilmiştir).
- MESSER, August — Der kritische Realismus, Wissen und Wirken, 9. Band, Karlsruhe 1923.
- MEYER, Hans — Einleitung in die Philosophie, zweite erweiterte Auflage, Paderborn 1962.
- ÖKTEM, M. Niyazi — Özgürlük Sorunu ve Hukuk, İst. 1977.
- REHFELDT, Bernhard — Einführung in die Rechtswissenschaft, Grundlagen, Grundgedanken und Zusammenhaenge, 2. ergaentzte Auflage, Berlin 1966.
- SCHELER, Max — Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, vierte durchgesehene Auflage, Bern 1954.
- SCHLICK, Moritz — Allgemeine Erkenntnislehre, Erster Band.
- SCHMIDT, Heinrich — Philosophisches Wörterbuch, siebzehnte Auflage, durchgesehen, ergaentzt und herausgegeben von Georgi Schischkoff, Stuttgart 1965.
- TANER, Tahir — Ceza Hukuku, Umumî Kısım, üçüncü basım, İst. 1953.
- WELZEL, Hans — Über die ethischen Grundlagen der sozialen Ordnung Abhandlungen zum Strafrecht und zur Rechtsphilosophie, Berlin - New York 1975.

WINDELBAND, Wilhelm — Einleitung in die Philosophie, Tübingen  
1914.

WISSMANN, Peter — Rechtsnorm und reale Geltung, Düsseldorf  
1967.

WITTMANN, Michael — Die Grundfragen der Ethik, Kempten und  
München 1913.

WUNDT, Wilhelm — Ethik, Eine Untersuchung der Tatsachen und  
Gesetze des sittlichen Lebens, zweite umgearbeitete Auflage,  
Stuttgart 1892.

YÖRÜK, Abdülhak Kemal — Hukuk Felsefesi Dersleri, Birinci Kısım,  
2. tabı, İst. 1958.

ZIPPELIUS, Reinhold — Das Wesen des Rechts, München 1965.