

**T.C.  
Mersin Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Ana Bilim Dalı**

**KANT'IN ETİK GÖRÜŞÜNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMININ YERİ**

**Ceyhan KURT**

**Danışman  
Doç. Dr. Taşkır Ketenci**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Mersin, 2009**

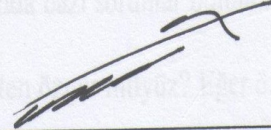
Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Ceyhan KURT tarafından hazırlanan *Kant'ın Etik Görüşünde Özgürlük Kavramının Yeri* başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı

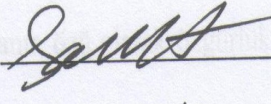
Başarısız

Başkan



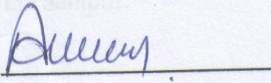
Doç. Dr. Taşkiner KETENCİ  
(Danışman)

Üye



Prof. Dr. Sara ÇELİK

Üye



Doç. Dr. Ayşe AZMAN

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

... / ... / ....

Prof. Dr. Mustafa AKSAN

Enstitü Müdürü

## ÖNSÖZ

İnsanların en fazla özlemini duydukları şeylerden biri de özgürlüktür. İnsanlık tarihine baktığımızda özgürlüğün ne kadar önemli olduğunu kavrarız. Felsefenin başlıca konuları arasında yer alan özgürlük, bilindiği gibi, aynı zamanda tarih boyunca kendisi için uğraş verdiği önemli sorunlardan biridir. Günümüzde de bu uğraş devam etmektedir. Çünkü çağımızda insanlar özgürlüğü insan olma ile özdeş tutmakta ve en yüce değerlerden biri olarak görmektedirler. Bu bağlamda özgürlük konusunda bazı sorunlar bulunmaktadır. Bunları şöyle belirtebiliriz: Özgürlük nedir? Bizler gerçekten özgür müyüz? Eğer özgürsek hangi durumlarda özgürüz, insanın varoluşuyla özgürlüğü arasında nasıl bir bağıntı vardır? İşte bu ve benzeri sorulara felsefe tarihi boyunca yanıt aranmış ve aranmaktadır. Bu soruya yanıt arayan filozoflardan biri de Immanuel Kant'tır. İnsanın özü olarak özgürlük sorunu Kant'ın felsefesinin hemen bütün dallarının temelini oluşturur. Kant felsefe tarihinde özgürlük hakkında ortaya koyduğu bilgilerle çok özel bir yere sahiptir.

Özgürlük kavramı hakkında neredeyse bütün felsefe tarihini kapsayan araştırmalarda Kant'ın özgürlük ile ilgili görüşünün önemli bir yeri vardır. Çalışmamızın konusu olan Kant'ın etik görüşünde özgürlük kavramının yerini belirlemek için ele aldığımız tarihsel süreç Kant'ın etik görüşünün ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kant, etik tarihindeki pek çok sorunun çözümüne giden yolun taşlarını döşer. Kant'a kadar bir eylemin iyi ya da kötü olması o eylemin sonucuna bakılarak değerlendirilmekte, eylemde belirleyici olanlar hesaba katılmamaktaydı. Oysa Kant'a göre, eylemin temelinde yatanın bilgisi ortaya konmadan etikte bir adım atılmış sayılmaz.

Bu alışma 6ncesinde birikimlerini benimle paylaşan değerli hocam, Mersin Üniversitesi Fen Edebiyat Fak6ltesi Felsefe Ana Bilim Dalı B6l6m Başkanı Prof. Dr. Sara ÇELİK'e ve Doç. Dr. Kamuran G6DELEK'e teşekk6r ederim. Ayrıca, bu çalışmada beni destekleyip y6reklendiren, konumuzun seçiminden çalışmamızın bitimine kadar bilgi ve tecr6beleriyle desteğini hiçbir zaman esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Taşkiner KETENCİ'ye, g6sterdikleri anlayış ve sabırdan dolayı kızıma ve oğluma teşekk6r6 bir borç bilirim.

Ceyhan KURT

## ÖZET

### KANT'IN ETİK GÖRÜŞÜNDE ÖZGÜRLÜK KAVRAMININ YERİ

Bu çalışmanın birinci bölümünde Antikçağdan 20. yüzyıla kadar önemli filozofların özgürlük görüşlerine yer verildi. Antikçağ filozoflarından Platon *Devlet*'inde seçimlerimizde kendini gösteren bir özgürlükten söz eder. Aristoteles ise özgürlüğü insan türünün bir özelliği olarak görür. Ona göre, aklını kullanarak bilgi sahibi olan insan özgürdür. Ortaçağda özgürlük dinle ilgisinde ele alınmıştır. Ortaçağın iki önemli filozofu olan Augustinus ile Aquinalı Thomas ahlâkı ve özgürlüğü teolojik temellere dayandırır.

17. yüzyılda Descartes'ta özgürlük ruhun bir özelliğidir. Belirlemci bir ahlâk görüşüne sahip olan Spinoza ise, aklını kullanarak erdemli olan özgür insanı tutku ve arzularına göre hareket eden diğer insanlardan ayırır. Bu insanlar yaptıkları eylemin nedenlerini bilmezler. Leibniz için özgür olmak, eylemlerimizde kendimize akli kılavuz yapmaktır.

18.yüzyılda durum daha farklıdır. Bu dönemin en önemli filozofu, özgürlüğü istemenin belirlenmesiyle ilgili olarak ele alan David Hume'dur. Hume, özgürlüğün ne olduğunu belirlemeksizin insanın özgür olup olmadığını tartışmanın havanda su dövmekten başka bir şey olmadığını görür. Locke ise özgürlüğü toplumsal özgürlük anlamında ele alır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük sorunu ele alınmaktadır. Bu bölümde Kant'ın temel kavramları ele alınarak, özgürlüğün aklın sorunsal bir idesi olarak kaldığı ortaya konmuştur.

Üçüncü Bölüm'de Kant Etiği'nde özgürlük sorunu ele alınmaktadır. Bu bölümde Kant'ın çağındaki etik görüşlerine bakışı; Kant'ın etik görüşünün önemli kavramları olan isteme, ödev, buyruk, kesin ve pratik buyruk özgürlük kavramları detaylı bir şekilde açıklandı. Ayrıca yine bu bölümde Kant sonrasında özgürlük kavramını ele alan Schopenhauer, Mill ve Sartre'ın özgürlük görüşleri de Kant'ın özgürlük görüşüyle bağlantıları bakımından ele alınmıştır.

Sonuç bölümünde, Kant'ın özgürlük görüşünün etik tarihi için vazgeçilmez öneminden söz edildi. Kant'ın insanın değerini korumaya odaklı özgürlük görüşünün önemi vurgulandı ve bu özgürlük anlayışı ile ortaya çıkan olanaklara işaret edildi.

## **ABSTRACT**

### **THE PLACE OF THE CONCEPT OF FREEDOM IN KANT'S ETHICAL VIEW**

In the first chapter of this thesis, the views of freedom of important philosophers from Antiquity to 20<sup>th</sup> century were examined. An Antiquity philosopher Plato talks about a freedom which shows itself in our choices in his *Republic*. Again, another Antiquity philosopher, Aristotle also accepts freedom as a characteristic of human species. According to him, a person who obtains knowledge by using his reason is free. In the Middle Ages, freedom was taken as related to religion. Augustine and saint Thomas Aquinas who are the two important philosophers of Middle Ages ground the morality and freedom on the theological bases.

In the 17<sup>th</sup> century, freedom was taken as a quality of the soul in Descartes. Spinoza who has a deterministic view of ethics, on the other hand, differentiates the free person who becomes virtuous by using his/her reason from other people who act according to their passions and desires. These people do not know the reason behind their acts. For Leibniz, to be free is to let the reason guide our acts.

In the 18<sup>th</sup> century the situation is a little different. The most important philosopher of this era is David Hume who reconsiders the freedom as related to the determination of volition. Hume sees that to discuss whether a person is free or not is fruitless without determining what freedom is. Locke, on the other hand, takes freedom as social freedom.

In the second chapter of our thesis the problem of freedom in *The Critique of Pure Reason*. In this chapter, by tackling the fundamental concepts of Kant, it was set forth that freedom remains a problematic idea of reason.

In the third chapter, the problem of freedom in Kantian ethics was dealt. In this chapter, Kant's view of ethical theories in his age, the important concepts of Kantian ethics such as will, duty, imperative, categorical and hypothetical imperative and freedom were explained in detail. Moreover, the views of Schopenhauer, Mill and Sartre, who dealt with post-Kantian problem of freedom, were also investigated concerning Kant's view of freedom.

In the concluding chapter, the indispensable importance of Kant's view of freedom for the history of ethics, the importance of Kant's view of freedom which focuses on the preserving the value of the person were mentioned and the possibilities arising from this view of freedom were noted.



## İÇİNDEKİLER

	<b>Sayfa No:</b>
<b>ÖNSÖZ</b>	i
<b>ÖZET</b>	iii
<b>ABSTRACT</b>	v
<b>İÇİNDEKİLER</b>	vii
<b>GİRİŞ</b>	1
<b>I. BÖLÜM ETİK TARİHİNDE ÖZGÜRLÜK</b>	6
I.1. Antikçağ	6
I.1.1. Platon	6
I.1.2. Aristoteles	8
I.1.3. Stoacılık	11
I.2. Ortaçağ	11
I.2.1. Augustinus	12
I.2.2. Aquinalı Thomas	13
I.3. 17. ve 18. Yüzyıl	15
I.3.1. Descartes	15
I.3.2. Spinoza	18
I.3.3. Leibniz	21
I.3.4. David Hume	22
I.3.5. John Locke	24
<b>II. BÖLÜM SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ'DE ÖZGÜRLÜK SORUNU</b>	28
II.1 Saf Aklın Eleştirisi'nin Sorunsalı	28
II.2 Saf Aklın Eleştirisi'nde Bilgi Sorunsalı	31

<b>III. BÖLÜM KANT ETİĞİNDE ÖZGÜRLÜK SORUNU</b>	46
III.1 Kant Etiği	46
III.2 Kant ve Çağında Etik	48
III.3 Ana Sorunları Bakımından Kant Etiği	57
III.3.1. İsteme	57
III.3.2. Ödev	59
III.3.3. Buyruk	62
III.3.4. Kesin Buyruk (Kategorik İmperatif)	69
III.3.5. Pratik Buyruk	73
III.3.6. İnsanın Değeri	77
III.3.7. Özgürlük	79
III.3.8. Pratik Aklın Antinomisi ve Çözümü	92
III.4. Ana Hatlarıyla Schopenhauer, Mill ve Sartre'da Özgürlük Sorunu	96
III.4.1. Schopenhauer	96
III.4.2. John Stuart Mill	99
III.4.3. Jean-Paul Sartre	102
<b>SONUÇ</b>	110
<b>KAYNAKÇA</b>	119

## **GİRİŞ:**

Özgürlük insanlık tarihinin en büyük sözcüklerinden biridir. Hürriyet, özgürlük, Freedom, Freiheit... sözcükleri yalnızca dilde taşınan göstergeler olmalarının ötesinde kişi olarak bizlerin yaşamlarında da son derece önemli belirleyicilerdir. Kişiler ancak kendilerini “özgür” olarak hissettiklerinde yaşamları anlam kazanır.

Aynı şekilde toplumsal olarak özgürlük en önemli ilkelerin başında gelir. Özgür olmayan toplumlar, baskıcı, yaşamın her alanında kişisel nitelikleri yanlış ilkelerle kısıtlayıcı kurallara dayanan, insan hak ve onurunu kısıtlayan toplumlardır. Tarih boyunca özgürlük uğruna çok kan dökülmüş, adına özgürlük denilerek en yapılmayacak işler yapılmış, hatta asıl özgürlük budur denilerek toplumsal özgürlüklerin önü bilerek kesilmiştir. İnsanlık tarihinde pek çok örneği bulunabilecek bu tür olayların elbette sonu gelmiş değildir, ama bu tarih aynı şeylerin tekrarlanmaması için son derece eğitici de olabilir.

Özgürlüğün, gerek bir kişi olarak bizler için, gerek çeşitli siyasal- toplumsal düzlemler için, gerekse de kişide ve toplumda olup bitenlerin neliğinin bilgisini elde etmeye çalışan felsefe için çok önemli bir kavram olduğu görülüyor. Felsefe insanın neliğini aydınlatma girişimi, çeşitli görünümüleriyle bir antropoloji olarak kabul edilecek olursa, özgürlük bu antropolojinin hiç kuşkusuz temel kavramlarından biri olur.

Felsefe tarihine bakıldığında merkezileştirme farklılıkları olmakla birlikte özgürlüğün, Antik Çağ Yunan felsefesi döneminden bu yana filozofların en çok nesne edindikleri konulardan biri olduğu görülebilir. Antikçağdan başlayarak neredeyse 18.

yüzyıla kadar gelen bir süre boyunca sık sık insanın özgür olup olmadığı tartışılmıştır. Ama özgürlük hakkındaki bu tartışmalarda felsefenin asıl işinin bir durumu saptamak kadar belirli bir kavramın ne olduğunu araştırmak olduğu – özgürlüğün ne olduğu- göz ardı edilmiştir.

Bir nelik araştırması olarak felsefe, filozofun kaleminde, Hegel'in de dediği gibi, her zaman bir sorun karşısında harekete geçer. Filozof, bir sorunu gören, gördüğü sorunu kavramlar üzerinden giderek neliği bakımından aydınlatan, nelik bilgileriyle çağların göreliliğini aşan bir kişidir. Özgürlük de karşılaşılan sorunlar bağlamında filozofların sık ele aldıkları bir konu olmuştur. Ancak, kimi zaman özgürlük, ya siyasal sorunların ya da doğrudan antropolojik sorunların bir parçası gibi, belki de günlük yaşamdaki belirsiz kullanışların da etkisiyle, taşıyıcısı göz önünde bulundurulmadan ele alınmıştır. Doğrudan özgürlüğü konu edinerek, yapılanlardaki yanlışlığı bize öğreten ise Kant olmuştur. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde yanlış bir düşünme-yargıda bulunma etkinliği olarak gördüğü “diyalektiği” örneklendirirken, ‘insan özgür müdür?’, ya da ‘özgürlük var mıdır?’ sorularının bilgisel bir zeminde yanıtlanamayacağını gösterir. Kant’a göre, sorulması gereken ilk soru, insanın özgür olup olmadığı değil, özgürlüğün ne olduğudur.

Özgürlüğün ne olduğu hakkında konuşurken de, neyin özgürlüğünden söz edildiğine dikkat etmek, sorunun neliğinin aydınlatılması bakımından son derece önemlidir. Özgürlüğün ne olduğunun taşıyıcıları bakımdan ele alınması gerekliliğini ilk fark edenlerden birisi Johann Gottlieb Fichte olmuştur. Fichte, *Kamunun Fransız Devrimine Dair Kanaatlerinin Düzeltilmesine Dair Düşünceler* adlı eserinde taşıyıcılarına göre üç tür özgürlüğü birbirinden ayırır: “Transsendantal özgürlük”, “kozmojik

özgürlük” ve “politik özgürlük” (Armaner, 2009:535). Ancak Fichte'nin işaret ettiği özgürlüğün taşıyıcıları bakımından ele alınması gerekliliği ne yazık ki, ayrıntılı olarak işlenmemiş, burada açılan yoldan yürünmemiştir.

‘Özgürlük’ ile nelerin nitelendirildiğine, yani kimin ya da neyin özgürlüğünden söz edildiğine baktığımız zaman, özgürlüğü üç ana türe ayırabiliriz. Birbiriyle ilgili olmakla birlikte, karıştırılmaması gereken bu üç tür: a) İnsan özgürlüğü, tür olarak insanın özgürlüğü (‘antropolojik özgürlük’); b) kişilerin özgürlüğü ya da etik özgürlük ve c) toplumsal özgürlüktür (Kuçuradi, 1994:1).

Özgürlükten söz ederken, insan türü için özgürlüğün ne olduğunu dile getirmek ile kişinin özgürlüğünü dile getirmek arasında önemli farklar vardır. İnsan türünün yapısal bir özelliği olarak özgürlük, insan türünün bir değeridir. Özgürlük insanın evrene kattığı bir başarıdır. İnsan bu bakımdan özgür bir varlık olarak ele alınır. Oysa etik özgürlük, eş deyişle kişiler tarafından taşınan özgürlük, bir kişi özelliğidir. Burada ise, insanın tür olarak özgür olmasından farklı olarak, *özgür bir kişi olmanın ne olduğu* nesne edinilir. Bu anlamdaki özgürlükse taşıyıcısı kişi olan bir değerdir. Özgür kişi yapılması gerekeni bilen, eylemleriyle yöneldiği kişide insan olmanın değerini koruyan, insanın değerinin zarar görmemesi için çaba harcayan, böylelikle de doğru ve değerli eylemi yapan kişidir. Bunu yapabilmek bir kişi özelliği, böyle eylemlerle gerçekleştirilen de bir kişi değeridir (Kuçuradi, 1994:6-7).

Toplumsal özgürlük ise, bir ülkedeki toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde (kurulmasında, değiştirilmesinde ve yürütülmesinde) geçerli kılınan ilkelerin bir özelliğidir. Bu ilkeler, moralden başlamak üzere, bir ülkenin eğitim işlerinin planlanmasında, yasaların yapılmasında, adalet işlerinin yürütülmesinde ve genel olarak yönetimde geçerli kılınmış ilkelerdir. Bir ülkede toplumsal özgürlükten söz edilebilmesi

için yasaların düzenlenmesinde dayanan ilkelerin, kişilerde insanın değerinin (insanı insan yapan olanakların, temel insan haklarının) gerçeklikte korunabilmesini sağlayan ilkeler olması gerekir (Kuçuradi, 1994:11).

Ancak toplumsal özgürlüğün sağlanmasının olanağının koşulu olarak, insanın onurunu koruyan ilkeler ve bunlardan türetilmiş yasalar tek başına yeterli değildir. Belirli bir ülkenin toplumsal özgürlük bakımından ne durumda olduğu, yasalarla ilgili olduğu kadar, o ülkede devlet yönetiminde görevli kişilerin etik bakımdan özgür kişiler olup olmadığıyla da ilgilidir. Yasaları uygulayan kişiler aldıkları kararlarda, gerçekleştirdikleri uygulamalarda insanın değerini korumak gerektiğinin bilincinde değillerse, ya da başka bir ifadeyle söylenecek olursa, dürüstlük, saygı, minnet vb. gibi etik değerlerin taşıyıcısı değillerse, belirli bir toplumda toplumsal özgürlüğün yalnızca yasalarda kalması söz konusudur. Bu durum toplumsal özgürlük ile etik özgürlük arasında koparılamaz bağ olduğunu gösterir; toplumsal özgürlüğün sürekli gerçekleşebilmesini, ancak etik olarak özgür kişiler sağlayabilir. Etik özgürlüğün en önemli özgürlük olması da bundan ileri gelir (Kuçuradi, 1994:12).

Genel anlamda toplumsal özgürlük bir idedir, bir fikirdir, bir gereklilik düşüncesidir. Toplumsal ilişkilerin, kişilerde insanın değerini (insanı insan yapan olanakları) koruyacak şekilde düzenlenmesi gerektiği; toplumsal ilişkilerin, kişilerin değer bilgisi tarafından belirlenebilmesini sağlayacak biçimde düzenlenmesi gerektiği düşüncesidir. Çünkü bu düzenlemeleri yapanlar, kişilerdir. Kişilerde bunu değer bilgisiyle ya da, başka motiflerle de yapabilirler (Kuçuradi, 1994:13).

İnsan türünün evrene kattığı pek çok başarı vardır. Söz gelişi insan varlığı olmaksızın sanattan, hukuktan, felsefeden, bilimden, spordan... söz edilemez. Ancak insan olmaksızın evrende varlığından söz edilemeyecek en insansal olgu belki de ahlâksallık, eş deyişle, tek durumda insanın değerini-onurunu eylemin yöneldiği kişide korumaktır. Bu tür eylemlerde karşımıza çıkan olgunun kavramı özgürlüktür. Özgürlük kavramı ahlâksallığın temel varsayımıdır. Eylemde bulunanın yaptığı eylemin sorumluluğunu taşıması ilkesi olmaksızın ahlâksal yargılama olanaksız hale gelir. Böylelikle özgürlük sorunu ahlâksal alan hakkındaki temel sorun olarak görülebilir. Gereklilik, değer, isteme, kişi hakkındaki bütün sorunlar doğrudan özgürlük sorunu ile bağlantılı hale gelir.

Bu çalışmada özgürlük hakkındaki düşünceleri ele alınan Kant da özgürlük sorununu bir ahlâksallık sorununun temel ögesi olarak ele alır. Kant özgürlük sorununu iki temel "Eleştiri"sinde ele alır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük, antinomiye götüren bir kavram olarak betimlenir. "Üçüncü Antinomi" etik tarihi açısından bir dönüm noktası olarak görülebilir. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise, ilk Eleştiri'deki sorunu pratik bakımdan aşar. Kant, özgürlük sorununu *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Hume' un işaret ettiği, özgürlüğün isteme ile ilgisinde düşünülmesi gerektiği noktasından yola çıkarak, özgür bir istemenin nasıl olanaklı olduğu açısından ele alır. Kant için özgürlük insan türünün yapısal bir özelliği ama kişiler tarafından taşınan, kişiler tarafından gerçekleştirilen ya da gerçekleştirilmeyen bir olanaktır.

Bu kavramsal temele dayanılarak Kant'ın özgürlük anlayışı felsefe tarihi içerisinde incelenecek, Kant'tan sonra özgürlüğü konu edinen filozoflardan yalnızca Mill, Sartre ve Schopenhauer'ın özgürlük anlayışlarıyla ilgisinde değerlendirilecektir.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## ETİK TARİHİNDE ÖZGÜRLÜK

### I.1 Antikçağ

#### I.1.1. Platon

Tarihsel süreçte özgürlük problemine baktığımızda ilk olarak karşımıza İlk Çağ filozoflarından Platon çıkmaktadır. Platon'un '*Devlet*' adlı eserinde halkın mutlu olması için nasıl bir devletin kurulması ve bu devlette bulunması gereken niteliklerden söz edilmektedir. Platon bu eserde ideal bir devlet tasarlamaya çalışır. Platon'un ideal devlet tasarısında pek çok olumlu fikir bulunmakla birlikte Popper'in de haklı olarak saptadığı gibi, bireylerin hareket alanlarının son derece daraltılması gerektiği düşüncesiyle de karşılaşmaktayız.

Ancak *Devlet*'in onuncu kitabındaki "Er mitos" Platon'un bir başka anlamdaki özgürlüğü, taşıyıcısı kişi olan özgürlüğü konu edindiği görülmektedir. Platon "Er mitos"unda antropolojik anlamda özgürlükten yola çıkarak etik özgürlük sorununa değinmektedir. Öyküde şunlardan söz edilir: "Armeios'un oğlu Er yiğit bir savaşçıdır. Bu yiğit, bir savaşta ölür. On gün sonra onu, kokmaya başlamış ölümler arasında bozulmamış bir halde bulurlar, kaldırıp gömmek için evine götürürler. On ikinci gün, ölüsünü yakacakları sırada yiğit dirilir ve gördüklerini anlatmaya başlar. İşlenen suçların sayısı kaç olursa olsun kötüler bütün yaptıklarını teker teker on kat ödüyorlarmış. birçok evreden geçen ölümler daha sonra bir rahip tarafından sıraya diziliyorlarmış. Orada bulunan bir rahip, Lakheis'in dizlerinden kura sayılarını ve mevcut olan hayat örneklerini eline almış ve ruhlara şöyle seslenmiş: "değişken ruhlar! Kader'in bakire kızı Lakheis'in buyruğunu dinleyin; yeniden ölümlü bir hayata doğacaksınız! Bir kader perisi seçmeyecek sizi, kader perisini siz seçeceksiniz. Herkes kendine düşen sırayla Kader'in kendini bağlayacağı



hayatı seçecek. İyiliğe gelince, onun sahibi yoktur; kim iyiliğe ne kadar verirse, o kadar iyilikten payı olur. Herkes seçtiği hayattan kendisi sorumludur; Tanrı buna karışmaz...” (Platon, 2005:614a-621a).

Burada vurgulanması gereken konu insanların seçeceği bu hayatları iyice düşünüp taşınmaları gerekliliğidir. Çünkü seçeceğimiz hayatta bizleri nelerin beklediğini bilemeyiz. “ insan hayatının başka yönlerine gelince, onlar karışıkmiş birbirlerine, zenginlik, fakirlik, hastalık, sağlık da bir şununla, bir bununla bir aradaymış. İşte, Glaukon, insan için en zor an bu seçme anıdır galiba. Onun için her birimiz başka her şeyi bir yana bırakıp bunun üstünde durmalı, bunu incelemeliyiz” (Platon,2005: 614a-621a).

Ayrıca Platon, Er mitos’unda insanların başlarına gelen olaylar yüzünden boş yere kendilerini üzmemeleri gerektiğini belirtir. Çünkü insan, seçimleri sonucunda kendi kaderini de seçmiş olur. Dolayısıyla insan türü için kendi seçimleri dışında, belirleyici olan bir kader söz konusu değildir; insan bu anlamda kendi kaderinde ne varsa onu yaşayacaktır. Platon özgürlüğün seçme evresinde yani hayatlarımızı seçerken geçerli bir durum olduğunu, insanların kendi hayatlarının seçiminde Tanrı’nın bile müdahalesinin olmadığını insanların gerek duygularıyla, gerekse de akıllarıyla bir hayat seçtiklerini vurguladıktan sonra seçiminde özgür olan insanın yaptıklarından sorumlu olduğunu anlatır (Platon,2005: 614a-621a).

Platon’un bu düşünceleri o dönemde yapılmış çok önemli bir saptamadır, eğer insan seçimlerinde özgür ise yaptıklarından sorumludur. Çünkü özgürlük beraberinde sorumluluğu getirir. Platon’a göre iyi bir hayat, erdemli bir hayat tarzıdır. Ancak erdemli olan kişi kaderin kötü oyunlarına karşı göğüs gerebilir. Sonuç olarak, özgür bir şekilde

erdemli bir hayat seçen kişi, bu dünyadaki kaderin bilincinde olan ve buna uygun olarak erdemli davranan kişidir. Platon bu mitosta her insanın kendi yaşamında seçimlerini yaparken özgür olduğuna değinirken özgürlüğün ne olduğunu değil, nasıl gerçekleştirilebileceğini açıklamayı amaçlar.

### I.1.2 Aristoteles

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde özgürlük sözcüğünü kullanmadan özgürlüğü etik bakımdan doğru eylemin antropolojik koşulu olarak görür ve insanı ahlâksal kılan şeyin eylemlerinin zorunlu olarak belirlenmemesi olduğunu savunur.

Aristoteles'in kendi cümleleriyle söyleyecek olursak:

...doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez, örneğin doğal olarak aşağı doğru giden, bir taş, biri onu binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz. Ne de alev, aşağı doğru gitmeye alışabilir, doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey de başka türlü bir alışkanlık edinemez. Demek ki, erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz (Aristoteles, 2005:1103a -15, 25).

Aristoteles'in etik görüşünde insanın doğa zorunluluğu tarafından belirlenen bir varlık olmamasına son derece önem verilir. İnsan türünün üyeleri kendileri tercih yapabilir, yaptıkları tercihlerle kendi yollarını kurabilirler. Böylece Aristoteles'e göre "biz şu ya da bu kaniya sahip olmakla değil, iyi ya da kötü şeyleri tercih etmekle belirli nitelikte kişiler oluruz" (Aristoteles, 2005:1112a-5). Aristoteles bu ifadeyle, belirli nitelikte kişiler olmamızın, benzeri yapıdaki tercihlerimizle ortaya çıkabileceğini anlatır. "Biz" nasıl nitelikte kişiler olacağımızı, bizim için olanaklı şeyler arasında bilinçli seçimler yaparak, tercihlerimizle belirleriz. İnsan türü salt doğa nedenselliğinin bir parçası olmadığı için, ahlâksal eylem kişilerin doğru olanı tercih edip etmemelerine bağlıdır.

Aristoteles'e göre, doğada bir zorunluluğun var olması özgürlüğümüzün olmadığı anlamına gelmez. Çünkü insan, taş ya da başka bir nesne gibi, salt bir doğa nesnesi değildir. Doğa nesnelere yapıları gereği başka türlü hareket edemezler. Yapısı gereği doğa nesnelere özgürce hareket edemeyebilir, ancak insan özgürce hareket edebilir. Çünkü insan bir olanak olarak özgürlüğün taşıyıcısıdır. Bu yüzden taş veya alev değil, insan özgürdür. Ancak özgürlüğün gerçekleştirilmesi ortaya çıkması; bilinçli eylemeye yani tercih edeceğimiz şeyi enine boyuna düşünerek, bu tercihin sonuçlarını bilerek eylemde bulunmamıza bağlıdır. Burada tercihin doğru olması, eylemde bulunanın karşı karşıya kaldığı durum hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olmasına bağlıdır. Neyi ne zaman, nerede, kime karşı, ne kadar, nasıl yapmamız gerektiğine doğru karar vermek, doğru tercihlerde bulunmak demektir.

Aristoteles'e göre, tercih doğru olursa eylemin doğru olmasının da yolu açılmış demektir. Ancak ahlâksal eylemi belirleyen tek şey tercih edebilir bir türün üyesi olmamız değildir. Ahlâksal eylem tek tek durumlarda gerçekleştirilebilecek ya da gerçekleştirilemeyecek bir şeydir. Akarsu'nun ifadesiyle söyleyecek olursak: "Aristoteles bütün istenç dışı eğilimleri ahlâksal olandan ayırma, ahlâksal eylemin dışında bırakma ilkesinden öylesine ileri gider ki, ahlâksal olana temel hazırlayan şeyleri bile bu ilkeye uygular" (Akarsu, 1982:107).

Aristoteles, özgürlüğü, zorunluluk, bilgi, tercih ve erdem kavramlarıyla ilişkisinde ortaya koyar. Erdemli insan, bilge ve dolayısıyla özgür bir kişidir. Aristoteles'e göre, özgürlük, kendi aracılığımızla gerçekleştirebileceğimiz olayları, başlangıcı kendi elimizde olan olayları, enine boyuna düşünüp bir tercihte bulunabilmemiz olgusunda ortaya

çıkılmaktadır. “O halde ‘tercih edilmiş şey’, elimizde olan şeyleri düşündükten sonra arzu edilen şey olduğuna göre, ‘tercih’ de kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusu olur” (Aristoteles, 2005:1113a-10). Elimizde olan şey; kişinin kendisi için olanaklı olan demektir. Ancak bu tek kişi için olanaklı olanların bazıları insan türünün de nitelikleridir. Aristoteles’in kendi ifadesiyle söyleyecek olursak:

“Demek ki, erdem de, aynı şekilde kötülük de elimizdedir. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır demek, elimizde olan şeylere evet demek de elimizde. Öyleyse, iyi olan bir şeyi yapmak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizde; iyi olan bir şeyi yapmamak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizde (Aristoteles, 2005:1113b-10).

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Platon ve Aristoteles’in özgürlük anlayışı öncelikle antropolojik bağlama dayanır. Platon’a göre, insan kendi yaşamının nasıl olması gerektiğine kendisi karar verir. Yaşamını seçerken özgür olan insan karar verdikten, bir yaşam tarzını seçtikten sonra olacaklara müdahale edemez, gerisi çorap söküğü gibi kendiliğinden gelir. Platon’da insan, bu anlamda kaderinde bir zorunluluğa uymasına rağmen seçimlerinde özgürlüğe sahiptir.

Aristoteles’in özgürlük anlayışı çok daha ayrıntılı, daha kavramsal bir dille ifade edilmiş olmakla birlikte Platon’un tutumundan pek de farklı değildir. Ancak Aristoteles, Platon’dan farklı olarak bilgilerimizin artması ve özgürlük arasında bir bağ kurmuştur. Çünkü bilgimiz arttıkça bizler doğru eylemlerde bulunup erdemli oluruz. Bilgilerimizin artmasına bağlı özgürlük anlayışı bize Aristoteles’in Platon’dan farklı olarak kişi olarak insanın değeri olan ‘etik özgürlüğe’ kaydığını göstermektedir.

### **I.1.3 Stoacılık**

Felsefe tarihinde özgürlük hakkındaki ilginç görüşlerden biri de Stoa felsefesine aittir. Bu felsefeyi savunan düşünürlere göre, insan için temel belirleyici doğadır. İnsan istese de doğanın bir parçası olmaktan kopamaz. Dolayısıyla doğayla aramızdaki kopmaz bağı koparmaya çalışmak yanlış yapmaktır. Stoalılar bu durumu bir benzetmeyle açıklarlar. İnsan bir at arabasına bağlı bir köpek gibidir. Boynundaki bağı zorlamadıkça yaşamını mutlu bir şekilde sürdürebilir. Dolayısıyla, insan özgürlüğü, ancak doğa ile aramızdaki kopmaz bağ tarafından belirlenen ve hiçbir zaman koparılamayacak bir şeydir.

Bir azatlı köle olan Epiktetos, stoa ahlâkının sert bir temsilcisi olarak tanınır. Epiktetos aynı zamanda, irade (isteme) kavramını etiğe genişliğine sokmasıyla da tanınır. Ona göre, istemeden bağımsız bir “iyi”den ve “kötü”den söz edilemez. İnsanın yapabileceği ve yapamayacağı şeyler vardır. İnsan yapamayacağı şeylerin olmasını tabii ki önleyemez. İnsan yapamayacaklarının bilincinde olmalı, yapabileceği şeyleri bilmeli, istemesini bu yolda kullanma erdemine, bilgeliğe sahip olmalıdır. İnsanın özgürleşmesi, yapabileceklerinin ve yapamayacaklarının bilincinde olması bununla birlikte duygu ve tutkularını kontrol edebilmesinden geçer (Özlem,2004:62).

## **I.2. Ortaçağ**

Ortaçağın özgürlük sorununa bakışı temel olarak ahlâka dayalı bir özgürlük sorunu değildir. Özgürlük sorunu daha çok Tanrı ile insan türü arasındaki, bir sorundur. Hristiyanlığa özgü olan en önemli anlayış Tanrı kavramıdır. Bütün ilahi dinlerde olduğu gibi Tanrı varolan her şeyi dünyayı, evreni, insanı kendi istenciyle yoktan var etmiştir. Tanrı'nın en önemli sıfatı yaratıcı olmasıdır.

Bütün dinlerde olduğu gibi Hristiyan literatüründe de birçok karşıtlıkla karşılaşmaktayız. Örneğin, yaradan-yaratılmış, ölümsüz-ölümlü, sonsuz-sonlu gibi. İnsan Tanrı'nın yaratması sonucunda varolmuştur. Bütün insanlar varoluşlarını Tanrı'ya borçlu olduklarından, Tanrı'nın insanlardan istediklerini yerine getirmek zorundadırlar. Dolayısıyla Ortaçağda sorun Tanrı'nın her şeye gücü yeter olması ve öngörüsü ile insanın kendini belirlemesi arasındaki gerilimden kaynaklanır. Buradaki sorunun en açık ortaya konduğu noktalardan birisi Augustinus felsefesindeki “kötülük” sorunudur.

### **I.2.1. Augustinus**

Augustinus gençlik döneminde “kötülüğün” nasıl ortaya çıktığını sorun edinir. Ancak, Hristiyanlık la tanıştıktan sonra kötülüğün kendi başına varolan bir töz olmadığını fark eder. Augustinus'a göre, kötülük kendi başına varolan bir nesne gibi açıklanamaz. Bu çerçevede, bir şeyin, o normalde daha yüksek bir iyilik derecesine sahip olmak durumundayken, bundan yoksun olduğu takdirde kötü olduğunu söyleyebilir.

Augustinus'un bu düşüncelerinin arkasında onun Plotinos'tan aldığı değere dayalı hiyerarşik varlık görüşü bulunmaktadır. Varlık cetvelinde daha yukarıda bulunan şeylerin görece olarak daha aşağıda bulunanları yönetmesi, onlar üzerinde bir güce bir etkiye sahip olması gerektiği, ama bunun tersinin hiçbir zaman söz konusu olamayacağı ilkesiyle açıklanabilir. Nedensellik açısından ifade edildiğinde nedensel etki kendisini, aşağıdan yukarıya doğru değil de yukarıdan aşağıya doğru göstermelidir. Buna göre, varlık cetvelinde şeyler olmaları gerektiği gibidirler. Bulunmaları gereken yerde buldukları, daha iyi olup, daha üstte bulunan altındakini yönettiği ve alttaki varlık da üstündeki varlığa tabi olduğu sürece, her şey düzen içinde olup, adil bir biçimde ayarlanmıştır; aksi takdirde,

varlıkların düzeni bozulmuş olup, onlar kargaşa ve adaletsizlik içinde kalmışlardır (Cevizci, 2001:62-63).

Augustinus'a göre kötülük ister ahlâksal, ister fiziki ya da ister metafiziksel bir çerçeve içinde ortaya çıksın, kötülüğün sorumluluğu, Tanrı'ya değil, insana aittir. Her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, insanları adil bir biçimde, yani her birine hakkını vererek, bulunmaları gereken düzen içinde yaratmıştır. Fakat bu düzen bir şekilde bozulmuş tersine çevrilmiştir. Augustinus'a göre, Tanrı tarafından sağlanan düzen özgür istence sahip insan tarafından bozulmuştur; insan özgür istenciyle daha aşağı şeylerin daha yüksek şeyler üzerinde güç ve değer kazanmalarına neden olmuştur; kötülük, yaratılmış istencin Tanrı'ya yüz çevirmesiyle, sonsuz Tanrı'dan uzaklaşmasıyla meydana gelir (Cevizci, 2001:63).

### **I.2.2.Aquinalı Thomas**

Ortaçağ'ın önemli filozoflarından Aquinalı Thomas özgürlüğü Tanrı inancıyla ilişkisinde ele alır. Thomas için Tanrı, insan aklı için kavranılır bir varlık değildir. İnsan birtakım akıl yürütmelerle ya da doğal bir sezgiyle onun var olduğu hakkında bir kanaate sahip olsa da, onun mutlak görüşüne sahip olmadığından, ona ilişkin (bilgisel) kavrayışı tam olmayacaktır. Bu durumda insanın Tanrı'ya inanması için objesi "iyi" olan istencin, Tanrı'nın gelecek yaşam için vaat ettiklerini bir iyi olarak kavraması, ona yönelmesi ve usa Tanrı'ya inanmasını buyurması gerekmektedir (Tok, 2006).

Gerçekte insanın görmediği bir şeyin bilgisine sahip olması da, ona inanması da imkânsızdır. Aquinalı Thomas bu nedenle istence büyük bir rol verir, çünkü akıl bir şekilde ikna olmalıdır. Ancak, istencin bir iyi olarak sunduğu şeye onay verme konusunda akıl pasif değildir. Böylece insan inanmayı ya da inanmamayı seçme konusunda özgürdür.

İstenç Tanrı'yı bir iyi olarak sunsa da akıl bunun iyi olduğu onayını her ne olursa olsun vermek zorunda değildir. Ancak, akıl bir onay verdi ise kişi, inandığı varlığa ulaşmayı umut edecek ve aynı zamanda onu sevecektir. Böylece, denilebilir ki, Aquinalı Thomas için her ne kadar teolojik erdemler ruhlara aşılınmış da olsalar, etkin hale geçmeleri yine insanın edimleriyle söz konusu olmaktadır. Çünkü Tanrı'ya inanmak da inanmamak da insanın elindedir. Yani insan inanç söz konusu olduğunda, Tanrı'ya inanmaya ya da inanmamaya özgür bir biçimde karar verebilmektedir. Aquinalı Thomas insanın inanma edimini özgür istemesi yoluyla gerçekleştirdiğini belirtmekle birlikte, inancın oluşabilmesinin ön koşulunun akıl değil, istenç olduğunu söylemektedir. Ona göre insanın var olduğunu yetileri yoluyla kavrayamadığı bir varlığa inanması olanaklı değildir. Daha doğrusu akıl her ne kadar çıkarımlar yoluyla bu türden bir üst varlığın bulunduğu düşüncesine ulaşsa da, bu çıkarımın doğruluğunu sınamadığından, ona inanmakta güçlük çekmektedir. Akıl Tanrı'ya inanma konusunda karşılaştığı bu güçlük nedeniyle Tanrı'nın kendini öncelikle insan istencine sunması zorunlu olmaktadır (Tok, 2006).

Ortaçağ boyunca varolan görüşlerin ortak noktasını şu şekilde özetleyebiliriz; Tanrı, dünyayı ve insanı özgür istenciyle yaratmıştır. Tanrı insan ilişkisi inanca dayalı bir ilişkidir. Tanrı'ya inananlar, Tanrı'nın buyruklarına uymak zorundadırlar. Tanrı, yarattıklarından sadece insana istenç vermiştir. İstence sahip olan insan aynı zamanda özgürdür, özgür olduğu için yaptıklarından sorumludur.



### I.3. 17. ve 18. Yüzyıl

#### I.3. 1. Descartes

16. yüzyıl'dan 17. yüzyıla geçerken, doğa bilimlerinde büyük keşifler yapıldığı, sayısız iç ve dış savaşların yaşandığı siyasal güvensizlik çağında düşünürler gerçeğin bilgisi için sağlam bir zemin arayışına girmişlerdir. Bu dönemin en ünlü filozoflarından biri olan Descartes felsefi bilgi için sağlam bir zemin modeli olarak matematik ve geometriyi tercih etmiştir. Descartes, rasyonalist bir filozof, aynı zamanda analitik geometrinin kurucusudur. Çağındaki görüş kavgaları içinde matematiği örnek almış bilgi kuramı ve felsefede bir değişimi başlatmıştır. Matematiksel yöntemi felsefi ve bilimsel bilginin tüm dünyasına yaymayı denemiştir. Böylece Descartes'ın denediği yöntem sayesinde rasyonalizm ilk defa zirveye çıkmıştır (Höffe, 2008:171-172).

Descartes felsefede de tıpkı matematikte olduğu gibi son ilkelere yönelir. Descartes, felsefesini kurarken şüphe yöntemini doğru bilgiye götüren araç olarak seçmiştir. Tıpkı septikler gibi her şeyin bilgisinden şüphe duymuştur. Fakat septiklerde şüphe doğru bilginin olanaksızlığını ortaya koymak için amaçtır, oysa Descartes için şüphe doğru bilgiye ulaşmanın aracıdır. Bu şüphe, Descartes' ta felsefesinin ilk hakikatini ortaya koymasında yardımcı olmuştur. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde şüphe ile ilgili şunları söyler:

“Çocuklukta, henüz aklımızı kullanmadığımız bu yaşta duyularımıza çarpan nesnelere ilişkin bazen iyi bazen kötü yargılarda bulunurduk. Bu nedenle, böyle aceleyle verilen birçok yargılar gerçeğin bilgisine ulaşmamızın önüne taş koyuyordu. Bu da bize şunu öğretiyordu ki, kendilerinden en ufak bir şüphe kırıntısı bulacağımız nesnelere yaşamımızda bir kez bile şüphe duymadıkça, onlardan ayrılabilceğimizi gösteren hiçbir belirti yoktur” (Descartes,1998: 51-52).

Descartes, felsefesinde şüpheyi felsefesinin merkezine koyarak düşüncelerini bu kavram etrafında örmüştür. Descartes'a göre, Tanrı bazen aldanmamıza izin vermektedir, bundan dolayı hemen şunu düşünebiliriz bazen aldanmamıza izin veren Tanrı her zaman aldanmamızı da isteyebilir. Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak her şeye gücü yeten Tanrı'nın varlığımızın yaratıcı olmadığını, kendiliğimizden ya da başka bir yolla meydana geldiğimizi varsayarsak, o zaman bu yaratıcının daha az güçlü olduğu kabul edilmiş olur. Böylelikle de durmadan aldanmamıza, olanaksız ölçüde eksiksiz olmadığımızı inanmak için, elimizde daha çok neden bulunacaktır (Descartes,1998: 56).

Descartes'a göre, varolmasaydık şüphe duyamazdık, bu edinebileceğimiz ilk doğru bilgidir. Her şeyden şüphe eden insanın şüphe edemeyeceği tek şey şüphe etmesidir, şüphe eden bir varlığında varolması gerekir. Tüm şeylerin gerçekliğinden şüphelenirken varolmadığımızı varsayamayız. Çünkü düşünen nesnenin, düşünürken gerçekte varolmadığını kavramak aykırı bir durumdur. "cogito ergo sum" yani düşünüyorum o halde varım çıkarımı doğru bir çıkarımdır (Descartes, 1998: 57).

Descartes' a göre özgürlük şüpheyeye dayalı bu bilgisel zeminde ortaya çıkar. Ona göre şüpheli şeylere inanmaktan sakınmamıza olanak tanıyan, böylelikle de aldanmamıza engel olan özgür bir tutumumuz vardır. Bizi yaratan her istediğini yapsa, hatta bizi aldatmaktan zevk bile duysa, kendimizde öyle bir özgür anlayış vardır ki, onunla biz, istediğimiz zaman, iyice bilmediğimiz şeylere inanmaktan kaçınarak, aldanmamızın önüne geçebiliriz. Descartes, istencimizde özgürlük bulunduğu ve birçok durumda istencimizle karar verdiğimizimizi belirtir. İçimizde doğuştan varolan kavramlardan ilki ve en ortak olanı istenç özgürlüğüdür. İsteddiğimiz zaman onaylayan veya reddeden bir istence sahibiz. Bu bizim en ortak ve genel kavramlarımızdan biridir. İnsan özgürlüğüyle nedensel

belirlenimciliği veya Tanrı'nın önceden takdir etmesini uzlaştırma meselesini bir yana bırakır. Descartes' a göre, bizde bulunan özgürlükten eminiz ve bundan daha açık bir şekilde bildiğimiz başka bir şey yoktur. Tanrı'nın tümel gücü bile bu özgürlüğe inanmamıza engel değildir. Çünkü içten gördüğümüz ve deneyimle bildiğimiz şeylerden şüphelenmekle hata ederiz, sadece doğası gereği anlaşılmaz olduğunu bildiğimiz şeyleri anlayamayız (Descartes,1998: 83).

Bu durumda özgürlüğümüzü kullanmak daha doğrusu, doğru kullanmak insana kalmıştır. Yani insan, davranışlarında doğru olanı onaylar yanılığa hayır diyebilirse özgürlüğünü ortaya çıkarabilmektedir. Anlaşılacağı üzere bize verilen özgürlüğün doğru kullanımı tamamen ahlâk alanında kendini göstermektedir. Sonuç olarak bu mekanik dünyada, bizde bulunan istenç özgürlüğü doğru kullanıldığı zaman bizleri, bedenimizin isteklerine göre ya da doğanın nedenselliğine göre davranmama özgürlüğüne götürür. “Kötü ile yanılmanın olması, insanda istenç özgürlüğünün bulunmasına dayanır. İnsanda kötüden de yanılığdan da kurtulma gücü, bunlara kapılmama özgürlüğü vardır” (Gökberk, 1996: 275).

Descartes'ta özgürlüğün ruhun bir özelliği olarak ele alınması bize özgürlüğün ancak ahlâk alanında ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Çünkü bedene sahip olmasıyla insan bu evrenin mekanik yasalarına bağlıdır. Dolayısıyla eylemlerinden sorumlu tutulamaz. Ancak insan, ruhunun özü olan aklı ile hareket ederse özgür olduğunu kavrayabilir. Dolayısıyla insanın kendisine ait bilgisi yani ‘düşünen ben’in bilgisi insanın özgürlüğüdür. İnsanın hiçbir dışsal nedene dayanmadan dolaysız olarak kendini kavramasından elde edilen bilgi, insanın özgür tutumudur. Bu durumda özgürlüğün ortaya çıkması yani insanın var olan özgürlüğünü ortaya çıkarması dolaysız olanın bilgisini

onaylama anlamındadır. “Tanrı, insanı özünde yayılım olan bu makine- dünyaya yerleştirmiştir. Ama onun özü bu dünyadakinden bambaşka, ondan son derece üstün olan düşünce olduğu için, insan ereksellikten ve niyetten arınmış olan bu dünyayı ve yine bir mekanizma olan kendi bedenini, düşünen ruh olarak bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi yönetecektir” (Bumin, 1997: 35).

### **I.3.2. Spinoza**

Belirlenimci etiğin en önemli temsilcilerinden biri olan Spinoza, Museviliğe özgü akideler ile antikçağın kozmolojik, Ortaçağın teolojik temellendirmelerinin bir birleşimini yapmıştır. Spinoza için tek töz<sup>1</sup> vardır o da Tanrı’dır: “Tanım V: Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum” (Spinoza, 1984:28). Spinoza için bu varlığın özgürlüğü şu anlama gelir: “Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile varolan ve tekinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye hür diyorum. Kesin ve gerektirilmiş bir şart içinde var olmak ve teki yapmak için kendisinden başka birisiyle gerektirilmiş olan şeye zorlama (cebri) diyorum.” Ancak bu durum Tanrı’nın evreni bir istenç özgürlüğü ile meydana getirdiği anlamına gelmez: “Tanrı eserlerini irade hürlüğü ile meydana getirmez” (Spinoza, 1984:64). Çünkü evrende tam bir zorunluluk vardır.

Spinoza’ya göre evren (kozmos) Tanrı’nın bir görünümüdür ve bize iki yolla açılır: Yer kaplama ve düşünce ile. Tanrı ve evren bir ve aynı şeylerdir. Biz mutlak töz olarak Tanrı’ya yer kaplama ve düşünce aracılığıyla ulaşabiliriz. Bir başka ifadeyle, biz Tanrı’ya yalnızca bu iki nitelikle tanırız. Bu da şu anlama gelir; Evren’i düşünce ile kavrarız, bu ikisi aslında bir ve aynı tözün iki nitelik halinde görünümünden başka bir şey değildir.

---

<sup>1</sup> Spinoza’ya göre, töz, kendi kendisine varolan, kendi kendisiyle kavranan, yani kavramı başka bir şeyin kavramına bağlı olmayan şeydir (Gökberk, 1996: 296).

Düşüncenin düzeni ile eşyanın düzeni aynıdır. Yer kaplama, değişme yoluyla hareket ve hareketsizliği; düşünce, yoluyla zekâ ve istenci oluştururlar. Bu haliyle düşünce ruhtur. Düşünce, evreni sonsuz ve mutlak tözün, yani Tanrı'nın bir görünümü halinde, bir sonsuzluk ve zorunluluk olarak kavrar (Özlem, 2004: 96-97).

Felsefe tarihinde özgürlük sorununun bir istenç özgürlüğü sorunu olarak ele alınmasının en parlak örneklerinden biri Spinoza'da karşımıza çıkar. İstenç, (irade, wille, voluntas, arbitrium) felsefe tarihi boyunca ya belirlenmiş ya da belirlenmemiş bir şey olarak görülmüştür. Belirlenmiş istence özgür olmayan istenç, belirlenmemiş istence ise özgür istenç adları verilmiştir.

Spinoza *Etika*'da Tanrı'nın varlığının bilgisinden hareketle diğer şeylerin bilgisinin elde edilebileceğini söyler. Varolan her şey Tanrı'nın özünden zorunlulukla çıkmıştır. Burada bir zamansallık, öncelik sonralık söz konusu değildir. Tanrı kavramını bilmekle diğer şeyler bilinebilir. Spinoza'da Tanrı ve töz kavramı aynı zamanda "doğa"dır da. Çünkü Tanrı kendisinden zorunlulukla çıkan şeylerin dışında var değildir. Tanrı'dan zorunlulukla ortaya çıkan şeylerin bütünü doğadır. Peki, bu doğada insanın yeri nedir? sorusuna gelindiğinde Spinoza'ya göre, diğer şeyler gibi insan da doğanın bir parçasıdır. Ancak, bütünü, zorunluluğu görebilecek olan tek varlık insandır.

Spinoza'ya göre, düşünce attribütumu (ruh) içindeki olaylar da oluşlarında sıkı bir zorunluluğa bağlıdır. Ruhta olup bitenler de matematik bir zorunlulukla birbirinden çıkarlar; burada da hiçbir olay, bir tasarım ya da istençli bir karar yoktur ki, kendisinden önceki bir olay tarafından belirlenmemiş olsun. Bu düşüncesi de Spinoza'ya doğal olarak istenç özgürlüğünü tamamıyla redde götürmüştür. Ona göre, özgürlük, her şeyin Tanrı'dan

zorunlulukla çıktığının, evrendeki gerçekten özgür tek varlığın Tanrı olduğunu görmektir. Spinoza bu anlamın dışında özgürlük denilen şeyi bir kuruntu sayar. Bu kuruntuya eylemlerimizin gerçek nedenlerini bilmemiz yüzünden kapılırız. Spinoza'ya göre, havaya fırlatılmış bir taş düşünebilseydi, kendi özgür istenciyle yere düşmekte olduğunu sanırdı. Gerçek özgürlük Spinoza'ya göre, kendi doğamızın zorunluluğuna ayak uydurmaktır (Gökberk, 1996: 300).

Spinoza'ya göre, iyi, arzularımızın doyurulması durumudur. En yüksek iyi ise, en yüksek arzularımızın doyurulması yani varlığımızı koruma çabasıdır: “hiç kimse kendine faydalı olana karşı arzu duymadan, ya da kendi varlığını korumadan vazgeçmez” (Spinoza, 1984:238). Bu arzunun kaynağı akıldır. Spinoza'ya göre, akla uygun davranmak ise tabiatımızın zorunluluğundan çıkan şeyleri yapmaktan başka bir şey değildir. Akıllı insanlar acı duymazlar, pişman olmazlar çünkü bu duygulanışlar kötüdür, insanın etki gücünü azaltan şeylerdir. Akıllı eyleyen kişi Spinoza'ya göre, erdemli bir kişidir, çünkü erdem, şehvet arzularının azalmasını mümkün kılmaktadır. Spinoza'ya göre, özgür insan kendi arzularının kaynağını bilen ve aklın ilkelerine göre hareket eden insandır.

Spinoza, aklını kullanarak erdemli olan özgür insanı diğer insanlardan ayırır. Spinoza'ya göre, diğer insanlar tutku ve arzularına göre hareket ederler. Bu insanlar yaptıkları eylemin nedenlerini bilmezler, Spinoza böyle insanları köle olarak adlandırır. Ancak aklını kullanarak upuygun bilgilerle eyleyen insan bu dünyanın zorunluluğunun farkındadır ve eylemlerini gerçekleştirirken nedenlerin kölesi olmaz. İşte Spinoza ancak bu şekilde eyleyen insanların özgür olabileceğini ifade eder. Çünkü o, nedenlerin upuygun bilgisine sahiptir, zorunluluğun farkındadır ve akıl tarafından yönetilmektedir.

Spinoza'nın felsefe tarihinde özgürlük sorunu açısından önemi, özgürlüğün istencin belirlenmesiyle ilgisi olduğunu göstermesinde yatar. Ama Spinoza bu başarısını yeterince geliştirememiştir.

### **I.3.3. Leibniz**

Dahi filozof olarak adlandırılan Leibniz, Descartes ve Spinoza'nın izinden giderek, özgürlük kuramını akılcı temellere dayandırmıştır. Leibniz'in düşüncesinin en belirgin özelliği çok yanlı oluşudur. O yalnız bir filozof değil, aynı zamanda Descartes gibi matematikçi olmasının yanı sıra aynı zamanda doğa bilgini, tarihçi, filolog, hukukçu ve din bilimcidir (Gökberk, 1996: 306).

Leibniz'in özgürlük görüşü onun ahlâk öğretisinin bir ögesi olarak karşımıza çıkar. Leibniz'in ahlâk hakkındaki düşüncesi Descartes ile Spinoza'nın ahlâk öğretileri gibi rasyonalist niteliktedir. Leibniz'in bu konuda başvurulabilecek en önemli eseri Monadoloji'dir<sup>2</sup>. Monad, Leibniz felsefesinde şu anlama gelir: “monad, birleşik şeylere giren, parçaları olmayan basit tözdür”. Bir monad, parçası olmayan, dolayısıyla parçalarına ayrılamayan, birleşerek değil, yaratımla meydana gelmiş varlıksal temel birimdir. Monadlardaki değişimler, bir dış ilkeyle açıklanamaz. Monadlarda meydana gelen değişimleri bir “iç ilke”den kaynaklanır. Söz gelişi “ruh” böyle bir monaddır (Leibniz, 2003:7-14).

---

<sup>2</sup> Monad, köken olarak Grekçe bir kavram olan “monas” dan gelir. Monas, bir olan, birlik anlamında kullanılan bir kelimedir. Descartes'in biri sonsuz, ikisi sonlu olan üç tözü vardı; Spinoza yalnız sonsuz tözü bırakarak bir monizme varmıştı. Leibniz ise, tam tersine, tözlerin sayıca sonsuz bir çokluğu olduğunu kabul eder. Sonsuz sayıda olan tözlerin her biri bir individuum'dur, artık bölünemez olan bir birliktir. Onun için Leibniz tözü monad (monade) olarak adlandırır. Monadlar maddi değil ruhlu olan “birlikler”dir (Gökberk,1996:314).

Leibniz'e göre, eğilimlerimizi belirleyen tasarımlardır, bu rasyonel öğelerdir. Dolayısıyla bir eğilimin değeri, onun motifi olan, onu harekete getiren tasarımın değerine göre ölçülür. Bu yüzden Leibniz için, ahlâk bakımından “doğru olan” ile “doğru olmayan”ın ölçüsü (kriterium) doğru ve yanlış tasarımlardır. Leibniz'e göre, güdüsüz bir davranış, bir motiften doğmamış bir karar olamaz; bu anlamda bir özgürlük de yoktur. Bir monadın tasarımları bulanık ve karışık iseler, o pasif bir durumdadır; bu durumda o bulanık ve karışık eğilimlerin hükmü altındadır, dolayısıyla özgür değildir, köledir. Buna karşılık bir monad, açık ve seçik olan tasarımlar geliştirip aktif olabiliyorsa, o zaman onu ahlâk i istenç yönetiyor demektir ki, bu da özgürlük durumudur. Bütün rasyonalistler için olduğu gibi Leibniz için de özgür olma, eylemlerimizde kendimize akli kılavuz yapmak, akla uymaktır. Ahlâksal istenç açık ve seçik bilgiden doğar; açık ve seçik bilgi istence öteki monadların tasarımını kavratır, “ önceden kurulmuş uyum” ilkesine göre öteki monadlarla birlikte içinde yer almış olduğu bağlantıyı öğretir. Bu öğrenme ve kavraması ne kadar açık ve seçik ise, monadın bencilliği ( egoizmi) o kadar azalır, başkalarının iyiliğini isteyip onlara sevgi duyması da o kadar artar. Ahlâkın amacı, ruhun açık ve seçik tasarımlarla aydınlanmasıdır; ruh ne kadar aydınlanmışsa, öteki ruhların iyiliğini o kadar bir sevgi ile benimser. Bundan dolayı erdem ile mutluluk el ele giderler: Erdem bilgeliktir, yetkinliğe erişmektir; bilgece yetkin olmak da başkalarına karşı sevgiye ulaştırır (Gökberk, 1996:319-320).

#### **I.3.4. David Hume**

Hume'un özgürlük hakkındaki düşünceleri onun bilgi görüşünün bir ögesi olarak karşımıza çıkar. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde, Yakınçağın büyük gurur duyduğu ve tümdengelim sayesinde kazanılan bir deneyim olan bilimdeki gelişmenin dahi nesnel olmayan, sadece psikolojik bir nedeni olduğu sonuca



varır. Hume'a göre, bütün bilgilerimizin kaynağı deneydir. İnsan zihninde kaynağı deney olan iki tür malzeme bulunur: Doğrudan deneyden gelen "canlı" duyu malzemesi olarak izlenimler ve bu izlenimlerin soluk kopyaları, yansılar olarak idealar (Hume, 1976:13-17). Hume genel (tümevarımsal) yargıların arkasında sürekli tekrarlanan birörnek deneyimlerin bulunduğunu ileri sürer. Ancak birörnek deneylerden elde edilen tekrarlama verisi gelecekte olabilecek bütün benzeri olaylar için genelleme yapmanın yani tümevarımın meşru kaynağı olamaz. Onun ifadesiyle, "yarın güneş doğmayacak önermesi doğacak önermesinden daha az anlaşılır değildir" (Hume 1976:23). Çünkü böyle bir genellemenin deneysel malzemesi yoktur. Burada Hume, neden-etki bağlantısı ve zorunluluk "idealarının" kaynağı olarak deneyi değil, insandaki psikolojik bir yatkınlığı bulur. İnsan doğası gereği, "alışkanlık" kazanma olanağına bağlı olarak genelleyici yargılar verebilir. Bu durum kimi felsefeciler tarafından sanıldığı gibi, Hume'un kuşkuculuğa saplandığı anlamına gelmez. Hume neden- etki bağının varlığından kuşkulananmaz, yalnızca bu bağ hakkındaki bilgimizin kaynağını aydınlatmayı amaçlar.

Hume "Özgürlük ve zorunluluk" temasını da aynı bakış açısından ele alır (Hume, 1976:65). Tarih araştırmaları bağlamında ise Hume, şu soruyu kendine sorar: İnsanın eylemi özgür müdür yoksa zorunlu mudur, yani önceden mi belirlenmiştir? Bu soruya farklı iki bakış açısına göre yanıt vermiştir: Bunlardan birisi eylemi yapanın kararının belirlenmemiş olması; diğeri de tarihçilerin nedenselliğe dayanarak yaptığı açıklamadır. Eylem yapan, kararlarının belirlenmemiş olduğunu düşünse de, bunlar bir nedene bağlı olarak açıklanabilir (Höffe, 2008: 210-211).

Hume, ahlâkı duyu üzerine temellendiren duygucu filozoflar arasında yer alır. Hume, insan davranışlarının kaynağı olarak kabul ettiği insan doğasının duygusal yönünü

tahlil eder. Hume'a göre, akıl yalnız başına herhangi bir eylemi meydana getirecek güçte değildir. Hume için akıl, tutkuların kölesidir ve öyle olması gerekir. Burada akıl, duygu ve tutkuların emrine verilmiş; aklın rolü, insan tutkularının en iyi şekilde tatmin yollarını keşfetmeye indirgenmiştir. Böylece ahlâk hakkında hüküm verilen bir konu olmaktan çıkıp bir duygu konusu haline gelmiştir. Ahlâk i yargı ise, bu duygunun ifadesine indirgenmiştir (Kılıç, 1993:73-74-75).

Özgürlüğü istencin belirlenmesiyle ilgili olarak yeniden ele alan ve bir anlamda Kant'a giden yolu da açan filozof David Hume'dur. Hume, özgürlüğü doğrudan nesne edinmemekle birlikte, özgürlük kavramı hakkında çok önemli bir saptama yapar. Hume, özgürlüğün ne olduğunu belirlemeksizin insanın özgür olup olmadığını tartışmanın havanda su dövmekten başka bir şey olmadığını görür. Hume özetle şöyle der: "Özgürlükten yalnızca istemenin belirlemelerine göre eylemde bulunma ya da bulunmama gücünü anlayabiliriz, yani hareketsiz durmayı seçersek hareketsiz durabiliriz, harekete geçmeyi seçersek, yine, harekete geçebiliriz" (Hume, 1976:78). Hume, böylece Spinoza'nın kapadığı yolu yeniden açar ve belki de böylelikle aslında ikinci kez Kant'ı "dogmatik uykusundan" uyandırır.

### **I.3.5. John Locke**

Aydınlanma Çağının başlangıçlarında yer alan önemi düşünürlerinden birisi olan John Locke özellikle toplumsal özgürlük konusunda önemli düşünceler dile getirmiştir. Locke bu konudaki düşüncelerini *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* ve *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* adlı eserlerinde dile getirir.

*Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, gerek kıta Avrupa'sında gerekse de İngiltere'de yaşanan büyük dinsel çatışmaların ardından kaleme alınmıştır. Dolayısıyla eser bu dinsel çatışma zemininin ardından, *hoşgörü* kavramı üzerinden toplumsal özgürlük sorununa yönelir. Hoşgörü, Locke'a göre toplumsal özgürlüğün temelini oluşturmaktadır.

Locke eserinde hoşgörüyü “hakiki kilisenin başlıca karakteristik niteliği olarak” kabul ederek başlar. Ona göre bir Hristiyan'ın kendi mezhebini diğerlerinden üstün görmesi yalnızca “birbiri üstüne otorite ve hâkimiyet kurmak için mücadele eden insanların nitelikleri”ni gösterir. Böyle insanlar “merhametten, tevazudan ve iyi niyetten yoksunsa bizzat iyi bir Hristiyan olmaktan uzak”tırlar (Locke, 1998:12).

Burada ele alınması gereken temel sorun mezhepler arasındaki farklılıklar değil, “insan nefsinin” ürünleri olan “zina, pislik, evlilik dışı cinsel ilişki...” gibi sorunlardır. Bir kişi inancı bakımından kendininkinden farklı olan bir başkasına zalimce davranırken, bu çeşit kötülük ve ahlâksızlıkları görmezden gelirse, böyle birinin asıl amaçladığının başka bir “krallık” olduğu, ama “Tanrı'nın Krallığını” amaçlamadığı kolayca söylenebilir (Locke, 1998:14).

Ona göre devlet “sadece kendi sivil çıkarlarını tedarik etmek, korumak ve geliştirmek için teşkil edilmiş bir insan toplumdur” (Locke, 1998:16). Locke Bu sivil çıkarları şöyle belirliyor: “ Hayat, özgürlük, sağlık ve bedenin dinlenmesi ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzerleri gibi dışsal şeylerin mülkiyetidir” (Locke, 1998:16). Sivil yönetimin görevi bu çıkarları korumakla sınırlıdır. Dolayısıyla din alanı devletin söz söyleyebileceği bir alan değildir.

Ancak din alanında, din adına yapılabilecek şeyler de sınırlıdır. Bu sınırlandırılmışlık olgusu hoşgörü ilkesine dayanır. İlkın, kilise cemaatin yasalarına karşı sürekli olarak suç işleyen bir kişiyi cemaatten dışlayabilir. Ama Afroz cezası kişinin bedenine ya da mallarına zarar verilmesine varmamalıdır. Çünkü zor kullanma yetkisi yalnızca devlete aittir. Afroz kişiyi sahip olduğu sivil haklardan (civil goods) da mahrum bırakamaz. İkinci olarak;

belli bir kimsenin, diğer bir kişiye, o başka kilise veya dindendir diye, sivil çıkarları konusunda zarar vermeye hiçbir surette hakkı yoktur. Bir insan yahut kişi olarak ona ait bütün hakların bozulmaz bir şekilde korunması gerekir. İster bir Hıristiyan ister bir putperest (pagan) olsun, ona hiçbir şiddet yöneltilmemeli ve kötülük edilmemelidir. ... İncil'in emrettiği budur, aklın buyurduğu budur ve içinde doğduğumuz doğal ortaklığın bizden talep ettiği budur (Locke, 1998:24).

Locke doğru bir saptama yaparak, herkesin kendi dinsel inancını ya da mezhebini en doğru, en iyi, tanrının en sevdiği mezhep/din olarak gördüğünü söylüyor. Ama bu görüş kimseye bir başkasını dini inancı konusunda şiddet uygulama hakkı vermez (Locke, 1998:27).

Böylece ona göre;

Sonsuz mutluluğa giden doğru yol [pek çok yoldan] ancak bir tanesidir; fakat insanların peşinden gittiği bu yolların büyük çeşitliliğinde hangisinin doğru yol olduğu hala şüphelidir." Devletin başında bulunma ya da yasa çıkarma yetkisine sahip olmak hiçbir yöneticiye bu yolu daha berrak görmek hakkını vermez. Kaldı ki bu konuda doğru bir yargıya varmak insan olan herkes için araştırma ve çalışma yoluyla açıktır. Bu konuda hükümdarlar özel bir yetkiye sahip değildirlir. Hükümdarlar güç bakımından diğer insanlardan üstün doğmalarına rağmen doğada eşittirler (Locke, 1998:33).

Ancak Locke dinsel alanla ilgili olarak devleti tümüyle devre dışı bırakmakla beraber, buradan dinsel olduğu düşünölen her şeyin yapılmasına izin verilmeli sonucuna varmaz. Locke dinsel konularda her şeye izin verilemeyeceğini de kabul eder. Sözelimi,

çocuk kurban etmek, herkesle cinsle ilişkiye girmek gibi “iğrençlikler” dini bir beraberlik oluşturanlarca yapılıyorlar diye hoş görülemez. Bu hareketler, ne hayatın sıradan akışı içinde, ne de herhangi bir dini toplantı içinde meşru olabilirler” (Locke, 1998:42). Burada Locke’un yapılabilir ve yapılamaz olarak getirdiği ölçüt, eylemlerin bir başkasının malına zarar vermemesi ve devletin zarar görmemesidir. Ayrıca, gündelik kullanımlarında insanların ortak mutluluğuna zararlı olan ve bu yüzden de kanunlarla yasaklanmış bulunan şeylere, kiliselerin kutsal ayinlerinde de izin verilmemesi gerekir (Locke, 1998:43).

Locke’un *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* adlı eserinde dile getirdiği düşüncelere bakılırsa, onun hoşgörü ilkesini insanın akıl sahibi doğasının bir ürünü, bir “tabiat yasası” olarak gördüğü söylenebilir. “İnsanın bu dünyaya herhangi bir plan, kural veya hayatı için belirlenmiş bir model olmaksızın, kendisine uyulacak herhangi bir kanundan bağımsız olarak” gelmesi düşünülemez (Locke, 1999:17).

## II. BÖLÜM

### SAF AKLIN ELEŞTİRİSİN’DE ÖZGÜRLÜK SORUNU

## II.1 Saf Aklın Eleştirisi'nin Sorunsalı

*Saf Aklın Eleştirisi*, Kant'ın, bilgilerimizin sınırlarını, aklın neyi başarıp, neyi başaramayacağını, metafiziğin olanaklı olup olmadığını problem edinen, hem çağına hem de sonrasına ışık tutan en büyük eseridir. Bu eserin hangi soruna eğileceğini Birinci Baskıya Önsöz'ün ilk cümlelerinde Kant şu şekilde dile getirir:

İnsan akli bilgisinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır. Öyle sorularla rahatsız edilir ki, bunları göz ardı edemez, çünkü insan aklına bu sorular kendi doğası tarafından verilmiştir. O soruların hiçbirini, akıl yanıtlayamaz, çünkü insan aklının tüm yeteneğini aşarlar (Kant, 1993:17-A VIII).

Kant, bu ifadesiyle, aslında, çağında egemen olan deneyci yaklaşımın metafizik eleştirisinin dışına çıkacağına ipuçlarını verir. 18 yüzyılda, yani deneyciliğin altın çağında Locke ve Hume gibi deneyci geleneğin önde gelen isimleri metafiziği felsefi soruşturma alanının dışına atmaya çalışmaktadırlar. Örneğin Hume *İnsanın Anlama yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserini şu cümlelerle bitirir:

Elimize bir cilt, söz gelişi bir din bilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda, soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akıl yürütmeler mi var? Yok. Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz (Hume, 1976:135).

Kant ise, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bu açılış cümleleriyle, metafiziği insanın bir yazgısı olarak görür, dolayısıyla ona göre metafizik, ne kadar ondan kurtulmaya çalışılsa da önce insan doğasının sonra da felsefenin zorunlu bir ögesi. Böylece Kant çağında son derece yaygın olan, deneyci ve materyalist anlayışın dışına çıkarak, metafiziği *yeniden* felsefenin merkezi ögesi haline getirir.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, aklın metafizik alanında kullanılmasının olanaklarını araştırır. Kant'a göre, metafiziğin zorunlu nesnelere olarak gösterilebilecek üç ana konu

vardır. Bunlar; Tanrı, ruh ve özgürlük kavramlarıdır. Kant, bu kavramlara aklın zorunlu olarak sahip olduğunu savunur ve bu kavramlara aklın ideleri adını verir (Kant,1993:185-B 377).

Bu çalışmada, Kant'ın etik görüşünde sahip olduğu yeri aydınlatılmaya çalışılan özgürlük kavramı, öncelikle onun etik görüşünün değil, bilgi görüşünün, ya da

Heidegger'in diliyle söylenecek olursa, Kant'ın “fundamental ontoloji”sinin temel kavramlarından biridir. Dolayısıyla özgürlük kavramının Kant'ın etik görüşünde izini sürmeye başlamadan önce bu kavramın onun “fundamental ontoloji”sinde sahip olduğu yeri aydınlatmak gerekmektedir (Ketenci, 2005:103).

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin “*Transendental diyalektik*” adını taşıyan bölüm, bu sorunlarla uğraşmaktadır. Bu metafizik sorular, başıboş bir bilme hırısından ortaya çıkmaz. Aklın kendi yapısından gelmektedir. Kant'ın diliyle söylersek metafiziğin nesnesi olan “ide ile zorunlu bir akıl kavramını anlıyorum. Duyuda ona karşılık gelebilecek hiçbir nesne yoktur. Keyfi olarak yaratılmış değildir; aklın kendi doğası tarafından verilmişlerdir ve buna göre zorunlu olarak anlama yetisi kullanımı ile ilişkilidir”(Kant,1993:187-B 383). *Saf Aklın Eleştirisi* bize şunu gösterir; düşünce, verilmiş duyular dünyasının sınırları içinde kalmayıp, derinlere gitmek istediğinde, temelini insan aklının varlık yapısında bulur. Metafizik insan için doğal bir eğilim olduğu için bu alandan gelen sorular, ne geri çevrilebilir, ne de bilimlerin verdikleri türden bilgilerle cevaplandırılabilir.

Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde göz önünde bulundurduğu başlıca iş, rasyonalist metafiziği eleştirmek olmuştur. Kant bu bağlamı göz önünde tutarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel problemi olarak metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığını

inceler. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bir özeti olan *Prolegomena* adlı eserinde bu durumu şöyle açıklar:

Eğer metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli tasvip kazanmıyor? Yok, değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor? O halde ister bilgimiz, ister bilgisizliğimiz kanıtlanmış, bu iddialı bilimin yapısı konusunda artık kesin bir karara varmak gerekir (Kant, 1995:3-4).

Kant aynı bağlamı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde başka bir biçimde Aydınlanma Çağı'nın bakış açısını da sergileyerek şöyle ifade eder:

Yüzeysel bilgiyle oyalanmayan bir çağın olgunlaşmış yargı gücünün etkisi akla tüm görevleri içinde en güç olanını, kendini bilme görevini yeniden üstlenmesi ve mahkeme kurması için bir çağrıdır. Bu mahkeme, akla haklı savlarında güvence verirken, buna karşı tüm temelsiz istemlerini zora dayalı bir hükümlerle değil, kendi özü ve değişmez yasalarına göre dışlayabilecektir. Bu mahkeme saf aklın kendisinden başka bir şey değildir. Bu eleştiri genel olarak bir metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığı üzerine karar verecek ve her şey ilkelere uygun olmak üzere, kaynağını olduğu gibi, alan ve sınırlarını da belirleyecektir (Kant, 1993:18-A 11,12).

Metafizik Kant'a göre, saf akıl yoluyla kazanılmış tüm bilgilerimizin dizgesel olarak düzenlenmiş dökümünden başka bir şey değildir (Kant, 1993:20-A 20).

Kant bu konudaki düşüncelerini *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayınlanmasından üç yıl sonra kaleme aldığı "*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt*" adlı kısa yazısında daha etraflı olarak dile getirir. *Saf Aklın Eleştirisi*, Aydınlanma Çağı'nda, bu çağın temel kaygıları gözetilerek kaleme alınmıştır. Kant'a göre Aydınlanma,

insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklının bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunu nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanma kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. *Sapere aude*. Aklını kendin



kullanmak cesaretini göster! sözü şimdi aydınlanmanın parolası olmaktadır (Kant, 1984:213).

İnsanları kendi akıllarını kullanmaya cesaret edememelerinin ardındaki nedenlerden biri, din olgusunda kendini gösterir. Din, uzun zamandan beri gerek dinsel kurumların, gerekse de siyasi otoritelerin elinde bir inanç ögesi olmaktan çıkmış, salt bir iktidar aracına indirgenmiştir. İnancın böylesi bir araç haline getirilebilmesinin ardındaki kaynaklardan biri de Kant'ın eseriyle yanlışlıklarını göstermeyi amaçladığı, “dogmatik metafizik”tir. Felsefe bilerek ya da bilmeyerek, dogmatik anlamda metafizik yapan filozofların yürüdüğü yanlış düşünme yolları nedeniyle, bu olguyu besler hale gelmiştir. Dolayısıyla *Saf Aklın Eleştirisi*, salt bir bilgi kuramı sorununu ele alan bir felsefe kitabı değil, aynı zaman da siyasal ve dinsel açılımları da olan, insan yapısının aydınlatılması yolunda önemli bir yapı taşıdır.

## II.2 Saf Aklın Eleştirisi'nde Bilgi Sorunsalı

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Transsendental Estetik* adlı bölümünde bilginin duyusallık ögesi ile uğraşır. Bu bölüm, Kant'ın bilgi görüşünün ve dolayısıyla bu görüşün ardından gelen onun etik görüşünün ana kavramlarını oluşturduğu bir bölümdür.

Kant'ın etik görüşünün ifade edilmesinde kullanılan a priori, görü, sentez, sentetik gibi kavramlar bu bölümde tanımlanır. Bu kavramlardan ilki görü<sup>3</sup> kavramıdır. Görü, “bir bilginin nesnelere ilgisi ne biçimde olursa olsun, yine de ona nesnelere doğrudan ilgi kurduran şeydir. Görü ancak nesne bize verildiğinde ortaya çıkar” (Kant, 1993: 51-B 33).

<sup>3</sup> Kant felsefesinde yeni kavramlara yer verir. Görü (Anschauung) kavramı da bunlardan biridir. Anschauung bir isimdir. Bu isim, bir şeye bakmak, dikkatle seyretmek anlamına gelen Anschauen fiilinden gelir. Kant, duyusallığın, görme biçimimizin bir parçası olan özel biçimlerini (zaman-mekân) bu adla adlandırır. Anschauung sözcüğünün Türkçe'de “sezgi” sözcüğü ile karşılandığı da olmaktadır. Sezgi sözcüğünün Almancası Intuition'dur Ancak Kant'ın kendisi, kendi dilinde intuition sözcüğü olduğu halde yeni bir sözcük kullanmak zorunda kalmıştır. Çünkü sezgi (intuition), bilmenin, eş deyişle yargıda bulunmanın bir parçasıdır. Sezgi açıkça mevcut olmayan bazı bağlantılara dayanarak doğrudan ifade edilmesi söz konusu olmayan başka bağlantılara ilişkin bilgisel bir süreci anlatır. Söz gelişi, olup bitene bakarak ‘... olacağımı seziyorum’ ifadesinde olduğu gibi. Oysa görü doğrudan bilgisel bir yola işaret etmez. Görünün mekânı, algıdır. Görü algıya ilişkindir. Dolayısıyla Kant felsefesinde görü ve sezginin insanın bilme yapısındaki yerleri ayrıdır. Kant bu ayrımı korumak amacıyla Intuition sözcüğü kullanmaktan kaçınarak Anschauung sözcüğünü üretir ve kullanır.

Kant'a göre, nesnelerin bizi etkileme tarzıyla tasarımlar alması da duyusallıktır. Duyusallık yolu ile bize nesnelere verilirler ve ancak duyusallığı bize görüler sağlar. Duyusallığın alıcılığına karşılık anlama yetisi etkindir; anlama yetisi duyusallıkla verilen nesnelere üzerinde düşünür ve kavramlar oluşturulur. Ama bütün düşüncenin, ister doğrudan doğruya, ister dolaylı olarak, görülerle, böylece de duyusallıkla ilgisi olması gerekir. Çünkü nesnelere bize başka bir biçimde verilemez (Kant,1993:51- B 33).

Kant'a göre, bir nesnenin tasarım yetisi üzerindeki etkisi, o nesne tarafından etkilenmekte olduğumuz sürece, “duyum”dur (sensation). Kant, kendini duyum yoluyla nesne ile ilişkilendiren görüye, “deneysel görü”, deneysel bir görünümün belirlenmemiş nesnesini de “görünüş” olarak tanımlar. İnsan düşüncesi ancak duyusal görü ile bir içerik kazanır. Görünüşte duyumla karşılayan şeye, Kant, “görünüşün maddesi”, çeşitli görünüşlere bir düzen veren şeye de “görünüşün biçimleri” şeklinde adlandırır. Kant'a göre, bütün görünüşlerin maddesi, yani duyum, bize a posteriori olarak verilmiştir, ama biçimleri öznedede a priori olarak bulunmalıdır (Kant, 1993:51-B 34). Çünkü duyumların belli bir biçim içine kondukları şey yine duyum olamaz. Öyleyse, duyusal görülerin saf biçimine öznedede a priori olarak rastlanacaktır. İçlerinde duyumla ilgili hiçbir şeyin bulunmadığı tasarımlara “saf tasarımlar” denir. Kant, duyusallığın bu saf biçiminin kendisini de “saf görü” olarak adlandırır (Kant, 1993:51-B 35).

Saf görü duyuların gerçek bir nesnesi ya da duyum olmadan, duyusallığın yalnızca bir biçimi olarak öznedede a priori bir şekilde meydana gelir. Kant'a göre, aklımızın gördüğü işlerden büyük bir bölümü, belki de en büyüğü, nesnelere edinmiş olduğu kavramların çözümlenmesidir. Düşünmek bir bakıma çıkarımlar yapmak, bağlantılar

kurmak, bir şeyden başka bir şeyi çıkarmaktır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Transsendental Çözümlem* Bölümünde Kant, kavramların çözümlenmesinden onlara bir duruluk verilmesini değil, anlama yetisinin kendisini ayırıştırmayı ve böylece a priori kavramların olanağını araştırmayı anlar. Bu araştırmada, bu kavramları yalnızca doğuş yerleri olan anlama yetisinde arar ve bu yetinin genel olarak saf kullanımının çözümlenmesi gerektiğini kabul eder. Kant'a göre, transsendental felsefenin asıl işi budur. Saf kavramlar insanın anlama yetisinde hazır bir şekilde yatarlar. Kant bunların ilk tohumlarına ve yatkınlıklarına dek izlenmesini, deneyime bağlı koşullardan kurtularak anlama yetisi tarafından saflıkları sergileninceye kadar bu işlemin sürmesi gerektiğini ifade eder (Kant, 1993:71-B 91).

Örneğin; “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesinden tek tek insanların öleceğini çıkarırız. Bu tümdengelimli bir çıkarımdır. Bu mantıksal çıkarım bize bir yığın bilgi sağlar gibi görünmekle birlikte, kavramlarımızın açıklanmasından başka bir şey değildir. Bize yeni bir şey öğretmezler. Yeni bilgilere yalnızca çözümlenme ile varılmaz. Yeni bilgilere varmak için elimizdeki konunun çözümlenmesiyle çıkarılamayacak olan, bu konu içinde düşünülmemiş olan yeni bir yüklem bu konuya eklenmesi, katılması gerekir. Kant, bu tür yargılara sentetik yargılar adını verir. Kant'a göre, deney yargılarının tümü sentetiktir. Sentetik yargılar da, sentetik a priori ve sentetik a posteriori olmak üzere iki şekilde meydana gelir. Matematik yargıların hepsi sentetiktir, ama aynı zamanda deneysel değil, a priori yargılardır. Kant'a göre,  $7+5=12$  örneğinde, bu 7 ile 5'in bileşimini düşünmekle 12 kavramı da düşünülmüş olmaz. 12 kavramını bulabilmek için, bu kavramlardan birini karşılayan görüyü yardıma çağırılmaz, örneğin 5 parmağımızı ya da 5 noktanın yardımı ile görüde verilmiş olan 5'in birimlerini art arda 7 kavramımıza ekleyerek bu kavramların dışına çıkmamız gerekir. Görünün yardımına başvurmadan yalnızca kavramlarımızın

çözümlemesiyle toplamı hiçbir zaman bulamayız. Salt geometrinin önermeleri de sentetik a priori önermelerdir (Kant,1993:43-B 16).

Kant'a göre doğa bilimlerinde de sentetik a priori yargılar ilkeler olarak vardır. Örneğin "cisimler dünyasındaki bütün değişmelerde maddenin niceliği değişmez kalır" önermesinde olduğu gibi (Kant, 1993:44-B 18).

Böylece Kant *Transsendental Estetik*'te, ilkin, geriye deneysel görüden başka bir şey kalmasın diye, anlama yetisinin kavramlarla düşündüklerini çekip çıkararak, duyusallığı ayırır. İkinci olarak da, geriye salt görüden ve görünüşlerin yalnızca biçiminden, yani duyusallığa a priori'yi sağlayan o biricik şeyden başka bir şey kalmasın diye, bu görüden duyumla ilgili olan her şeyi ayırır. Duyusal görünün a priori ilkeleri olarak da Kant iki saf biçim saptar, bunlar uzam ve zamandır (Kant, 1993:51-B 35). Uzam ve zaman nesnelere tarafında insan zihnine gelen kavramlar değil, duyusallığın saf biçimleridirler. Saf matematik ve saf doğa bilimleri sentetik a priori yargılar verdikleri için bilimdirler. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, bilim olmaları deneyden gelmeyen ama bilgimizi genişleten yargılara dayanırlar buda saf görüler sayesinde olanaklıdır. Matematik zaman görüşüyle, saf doğa ve geometri ise, uzam görüşüyle olanaklıdır (Kant, 1993:54-B 41). Duyularla kavranan gerçekliğin kavranma koşulu uzam ve zamandır. Uzam dış görünün, zaman ise iç görünün biçimidir (Kant, 1993:52-B 50).

Kant'a göre, insan bilgisinin iki ana gövdesi vardır: Bunlardan ilki duyusallık, ikincisi ise, anlama yetisidir. Kant'ın anlama yetisini incelediği bölüm *Transsendental Analitik* Bölümüdür. Kant'a göre, duyusallık ile bize nesnelere verilir, anlama yetisi ile bu nesnelere üzerinde düşünülür. Kant için, anlama yetimiz işin içine karışmadan hiçbir bilgi

meydana gelemez. Duyusallıkta bize verilmiş malzemeyi bir etkinlik olan düşünme ile işleriz. Bu da bir bağlama, bir birleştirme etkinliğidir. Bundan dolayı her bilgide mutlaka iki yan vardır: Algı ile sağlanmış gereçler ve düşünmenin bağlayıp birleştirici etkinliği (Kant, 1993:66-B 74).

Kant'a göre, duyusallığın a priori biçimleri olan uzam ve zaman gibi aklın da a priori biçimleri vardır. Kant, aklın bu a priori kavramlarına kategoriler adını verir. (Kant, 1993:76-A 80). Kategoriler yalnızca deney dünyası için kullanılabilirler ve kategoriler dünya hakkında yargı vermeye ilişkindirler. Bunun dışında hiçbir meşru kullanım alanları yoktur. Kant, kategori adı verilen dış dünyadaki değişik tasarımları bir yargıda bulunarak birlik veren bu kavramların adını Aristoteles'ten almıştır. Aristoteles'te on kategori vardır. Bunlar sırasıyla töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve son olarak da edilgenliktir (Ross,1999:37,38). Her ne kadar Kant kategori kavramını Aristoteles'ten almış olsa da, bu kavramın içeriklendirilmesinde Aristoteles'ten oldukça farklı bir yol izler. Kant, uzam ve zamanı anlama yetisinin kavramları, yani birer kategori olarak görmez, bunları saf görü, duyusallığın saf biçimleri olarak kabul eder.

Kant'a göre, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler, saf bir doğa biliminin olanağının koşuludurlar ve Kant'a göre bu kategorileri şöyle belirler:

1. Nicelik Kategorileri: Birlik, çokluk, tümlük
2. Nitelik Kategorileri: Gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama
3. Bağlantı Kategorileri: Töz-ilinek, nedensellik-bağımlılık, karşılıklı etki
4. Yargıların Kipliği Kategorisi: olanak-olanaksızlık, var olma- var olmama, zorunluluk-rastlantısallık ( Kant, 1993:77-B 106 ).

Kant'a göre, her üçlüdeki üçüncü kategori, ikincinin birinci ile birleşiminden doğmuştur. Kategoriler, ancak deneysel bilgi olanağına hizmet ederler. Kant'a göre, bilginin ortaya çıkması için birinci adım; nesnelere algılanması (duyusallık yetisi), ikinci adım; bu algıların kavramlar haline getirilmesi, (anlama yetisi), üçüncü adım da bunların ilkeler (kategoriler) altında toplanmasıdır. Bütün bunları yapan da ilkeler yetisi olan akıldır. Kategoriler deneyden önce vardır ve izlenimlere bu kategoriler aracılığıyla bir düzen veririz. Kategoriler anlama yetisinin bağlayıcı formlarından başka bir şey değildirler. Öyleyse anlama yetisi kendi kendisine hiçbir şey bilmez, ancak kendisine verilmiş olan görüşü, bilgi malzemelerine bağlayıp birleştirir ve düzenler. O halde bir nesneyi düşünmekle bilmek aynı şey değildir. Bilginin iki parçası vardır: Kavram ve görüş. Görüş ile nesne verilir, kavramlarla bu nesne düşünülür. Kavrama bu kavramı karşılayacak olan hiçbir görüş verilmemişse, bu kavram biçimi olan ama konusu olmayan bir düşünce olur ve bu kavramla hiçbir şey bilinemez. Kant'ın diliyle söyleyecek olursak: "görüşsüz kavramlar boş, kavramsız görüşler kördür" (Kant, 1993:66-B 75).

Akıl, anlama yetisinin saf a priori biçimleri olan kategoriler aracılığıyla ürettiği dış dünyaya ait izlenimlerimizi belirli bir düzene sokmaktadır. Kant'a göre, bilgi deneyle başlar; ama tüm bilgiler deneyden çıkmaz. Kant'a kadar hep düşünmenin kendisini objelere göre ayarladığı, yani nasıl düşünmesi gerektiğini akla, objelerin dikte ettiği varsayılıyordu. Kant, tersini savunarak, objelere biçimlerini aklın verdiğini savunur. Kant, bu düşüncesini bir "Kopernik Devrimi" olarak kabul eder. Kant, Kopernik'in astronomide başardığı güneşin dünyanın etrafında dönmediği, dünyanın güneşin etrafında döndüğü bilgisine benzer bir işi epistemolojide başarır.

Kant, bilgiyi de ikiye ana bölüme ayırır; a priori (deney öncesi) ve a posteriori (deneye dayalı). A priori bilgi zorunlu, deneyden bağımsız, deneysel olanla hiç karışmamış, öznelerin tümü için geçerli olan zorunlu bilgidir. A posteriori bilgiyse, deneyle mümkün olabilen bilgidir. Buna göre, Kant, yargıları da iki bakımdan ayırır: A priori ve a posteriori yargılar, analitik ve sentetik yargılar. Analitik yargılar yüklemi öznesinin bir parçası olan önermelerdir. Bu önermeler çelişme ilkesinden çıkar, açıklayıcıdır, konusu, kavrama hiçbir şey katmaz hep a prioridir.

Sentetik yargılar bireyin bilgisini genişleten, çoğaltan önermelerdir. Bunlarla kavramlar, başka kavramlarla birleştirilir, bağlantı kurulur. Sentetik yargıların a priori olanları da, a posteriori olanları da vardır. A posteriori olanlar doğru da, yanlış da olabilir. Yeni bilgi verdikleri için deneye dayanır ama zorunlu değildirler. Sentetik a priori olan yargılar, eldeki kavramın dışına çıkar sentetiktir; ama buna rağmen deneye dayanmaz (a prioridir). Hem bilgiyi genişletir hem de deneyden gelmez; zorunlu ve tümeldir.

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin ana sorunu, metafiziğin bir bilim olup olamayacağı sorunu, böylece metafiziğin sentetik a priori yargılar verip veremeyeceği sorununa dönüşür. Kant, bu noktada bu sorunun yanıtlanması için sentetik a priori yargıların nasıl olanaklı olduğu sorusuna dayalı olarak dört ana soru dile getirir. Burada sorun, sentetik a priori yargıların mevcut olup olmadığı değildir. Çünkü Saf matematik ve Saf Doğa Bilimi bu türden yargılara dayanmaktadırlar zaten. Sorun, bu yargıların var olup olmadığı değil, *nasıl* olanaklı olduğudur. Dolayısıyla,

“Saf Matematik nasıl olanaklıdır?

Saf Doğa Bilimi nasıl olanaklıdır?

Metafizik genellikle nasıl olanaklıdır?

Bilim olarak Metafizik nasıl olanaklıdır?" (Kant, 1995: 29).

Kant'a göre, sentetik a priori yargılar, saf matematik alanında vardır. Matematik yargıların hepsi sentetik a prioridir. Doğa biliminde sentetik a priori yargılar ilkeler olarak vardır. Saf matematik ve saf doğa bilimi, saf görümler sayesinde olanaklıdır. Dolayısıyla, sentetik a priori yargılar vardır, saf doğa bilimi ve matematik bunun gerçekliğinin ispatıdır. Sorun, bu tür yargıların nasıl olanaklı olduğudur. Metafizik, eğer a priori bir bilim olacaksa, bu türden yargılar vermelidir. Dolayısıyla, bu yargıların nasıl olanaklı olduğunu göstermek, metafizik için de bir bilimsellik ölçütü sağlayacaktır.

Kant'a göre sentetik a posteriori, eş deyişle deneyden gelen ve bilgimizi genişleten yargıları kavramak kolaydır. Deneye ilişkin *bilgilerimiz* bu türdendir. Bu tür yargılar salt çözümsel yargılar olmayıp gerçeklik üzerinde bize bir şey de öğreten yargılardır. Bütün bilimler bu çeşitten önermeler kullanır (Kant, 1993:42-B 18). Oysa deneyden gelmeyen ama bilgimizi genişleten önermeleri (sentetik a priori) kavramak o kadar da kolay değildir. Metafiziğe gelince, insan aklının doğasından ötürü vazgeçilmez bir bilim olarak bakılsa bile sentetik a priori bilgileri kapsamı gerekir. Örneğin, 'dünyanın zamanda bir başlangıcı olmalıdır' önermesinde olduğu gibi. Kant'a göre, metafizik böylesi saf a priori sentetik yargılardan oluşur (Kant, 1993:44-B 18).

Saf Matematik saf görümler sayesinde olanaklıdır. Saf Doğa Bilimi, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler sayesinde olanaklıdır. Metafizik genel olarak olanaklıdır çünkü insan türünün Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve evrenin bir başlangıcı olup olmadığına ilişkin doğal bir yatkınlığı vardır. Bilim olarak metafizikse idelerin hakkında olduğu



nesnelerin kendileri hakkında değil, ideler ile dünya arasındaki ilişki hakkında son derece sakıncalı bir analogi kurulduğunda olanaklıdır.

Yukarıda görülüyor ki, duyusallığın koşulları olmadan, saf anlama yetisi kavramları yoluyla hiçbir nesne tasarlanamaz. Böyle bir durumda kavramların nesnel olgusallıklarının koşulları eksik olup, onlarda salt düşünce biçimlerinden başka hiçbir şeyin bulunması söz konusu değildir. Bununla birlikte eğer görüşlere uygulanacak olurlarsa bir somutluk sunabilirler, çünkü görüşlerde deney kavramları için gereken malzemeyi bulurlar. Böylece, bir deneyim kavramı içerik olarak anlama yetisi kavramından başka bir şey değildir. Ama idealar nesnel olgusallıktan, kategorilerden çok uzaktadırlar. Çünkü ideaların kendisinde onları somut olarak sunulmalarına izin verecek hiçbir görüş bulunmaz. İdealar belli bir tamamlanmışlık kapsarlar ve olanaklı hiçbir deneysel bilgi buna ulaşamaz. Onlarda akıl yalnızca dizgesel bir birliği amaçlar ve deney olarak olanaklı birliği buna yaklaştırmaya çalışsa da, hiçbir zaman ona bütünüyle ulaşmayı başaramaz ( Kant, 1993:282 -B 596).

Akıl, yukarıda söz ettiğimiz özellikleriyle Kant'ın epistemolojisinde ahlâk felsefesine giden yolda önemli kavramlarından biridir. Kant'a göre, akıl aynı zamanda ilkeler üretme yetisidir. Böylece akıl, kendi yapısının bir sonucu olarak bu ilkelerle her zaman daha yüksek ve uzak koşullara yükselir. Daha yüksek ve uzak koşullara yükselen akıl bunun sonucunda ideler üretir. Kant ideyi şöyle tanımlar: "İde derken, nesnelere hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramları anlıyorum" (Kant, 2002: 81). Kant'a göre, aklın ideleri özgürlük, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü ideleridir. İdeler, saf akıl kavramları olan kategorilerden tür, kaynak ve kullanılış bakımından farklı bilgiler olarak ayırt

edilmelidir. Bu ayrımlar bütün a priori bilgilerin sistemini kapsayacak bir bilimin temellendirilmesinde önemlidir. Bu ayırım yapılmadığı takdirde metafizik olanaksız olur.

Anlama yetisinin bütün saf bilgilerinin özelliği, kavramlarının deneyde verilmesi ve ilkelerinin deneyle doğrulanmasıdır. Buna karşılık aklın aşkın bilgileri olan ideler söz konusu olduğunda ise, deneyde verilmezler. Deneyde verilmediğinden, deneyle ne doğrulanabilirler, ne de çürütülebilirler. Kant bu noktada ideler hakkında anlama yetisi kavramlarıyla bilgiler ortaya konamayacağını kanıtlar. Bu nedenle, idelerde gizlenen yanılgıyı saf akıldan başkası bulamaz; bu da çok zordur, çünkü akıl ideleri aracılığıyla doğal bir biçimde diyalektik olur, bu kaçınılmaz kuruntu, şeylerin herhangi bir nesnel araştırılmasıyla değil, sırf öznel bir araştırılmasıyla sınırlar içinde tutulabilir (Kant, 2002:81,82).

Deney konusu olamayacak nesnelere olan ideler hakkında yalnızca deneyde kullanım alanı olan kategorilerle yargıda bulunmaya kalkışmak diyalektiğe düşmek olur. Kant diyalektiği “yanılsama mantığı” olarak da adlandırır (Kant 1993:176-B 350). Akıl ideleri aracılığıyla doğal bir biçimde diyalektik olur (Kant, 2002:81,82). Diyalektik karşımıza üç türde çıkar: Paralojizm, Antinomi ve Saf Aklın İdeali. Kant burada Rasyonel Psikoloji, Rasyonel Kozmolojiyi ve Rasyonel Teolojiyi eleştiri konusu yapar (Kant, 2002: 83).

Rasyonel Psikolojinin konusu ruhtur. Kant, burada Descartes’ın ruhu kalıcı bir töz haline getiren düşünme biçimini eleştirir. İnsan için bir ruhun varlığı hakkındaki biricik *bilgisel* ipucu, içimizdeki düşünen iç sesimizdir: “Ben, iç duyu nesnesinin adıdır” (Kant,2002: 87). Bu şu demektir, ruhun kalıcılığı hakkında ancak “insan yaşamında”

konusulabilir. İnsan türü için ilgi çekici olansa, ruh hakkında yaşarken konuşmak değil, ölümden sonra içimizdeki o düşünen iç sese ne olacağıdır (Kant,2002: 88). Descartes eldeki bu deney verisinden hareket ederek, bu bilgisel zemine hiçbir zaman bilgisel olarak ifade edilemeyecek bir şeyi ekler: ruh, zamanda kalıcı yalın bir tözdür. Descartes'ın bu düşüncesi paralojizm biçiminde bir diyalektiktir.

İkinci diyalektik türü ise, Antinomidir. Antinomi, kozmolojik ideler hakkında anlama yetisi ile bilgiler ortaya koymanın ürünüdür. Bu ideler evrene ilişkindir. “Bu ideye kozmolojik ide diyorum, çünkü o, nesnesini hep ancak duyular dünyasından alır ve nesnesi duyu nesnesi olanlardan başka hiçbirini gerekmez... Kozmolojik ide, koşullu olanın koşuluyla bağlantılığını öylesine genişletir ki, deney ona hiçbir zaman denk düşemez ve o, bu nokta bakımından hep, nesnesi hiçbir zaman hiçbir deneyde kendisine tam uygun bir biçimde verilmeyecek bir idedir” (Kant, 2002: 91).

Kant burada zaman ve uzam bağlarıyla bağlanmış biz insanlar için, şeylerin bütünü kavramak isteyen evren idesini, hiçbir şekilde gerçeklikle doldurulamayacak boş bir kavram olarak gösterir. İnsanlar için gerçek bilgi algı alanının koşulları olan zaman ve uzam bizi sonsuza götürür. Ama sınırsız olan yani mutlak olan hakkında bir yargıya varma hakkını bize veremez. Çünkü biz, düşüncemizle bütünü kavrayarak, koşulların dışında olan, hiçbir koşula bağlı olmayan bir birliğe ulaşmayı istediğimiz anda, diyalektik başlar. Burada artık hakikat oldukları aynı şekilde gösterilebilen karşıt teoriler birbirleriyle çarpışır. Burada dört temel antinomi vardır, Kant, bunları şöyle ifade eder:

1.

A

ntinomi:

**Tez:** “Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır ve uzay açısından da sınırlar içinde kapalıdır” (Kant,1993:231-B 454).

**Antitez:** “Evrenin hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur; tersine, zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur” (Kant,1993:231-B 455).

2.

A

antinomi

**Tez:** “Evrendeki her bileşik töz yalın parçalardan oluşur. Genel olarak yalın olandan ya da bundan birleşmiş olandan başka hiçbir şey yoktur” (Kant,1993:235-B 462).

**Antitez:** “Evrende hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende yalın hiçbir şey yoktur”(Kant,1993:235-B 463)

### 3. Antinomi

Bu antinomi özgürlüğü konu edinir. Kant’ın felsefesinde en önemli düşüncelerden birisi, nedensellik ile ilgili olan üçüncü antinomidir. Kant bu antinomiye özgürlük antinomisi adını verir.

**Tez:** “Doğa yasalarına uygun nedensellik kendisinden evrenin görünüşlerinin tümünün de türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görünüşleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur” (Kant,1993:239-B 472).

**Antitez:** “Hiçbir özgürlük yoktur. Tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur” (Kant,1993:239-B 473).

4.

A

antinomi

**Tez;** “Evrene öyle bir şey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, saltık olarak zorunlu bir varlıktır” ( Kant,1993: 242- B 480).

**Antitez;** “Ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak saltık olarak zorunlu hiçbir varlık yoktur” ( Kant, 1993:243- B 481).

Kant'ın "matematiksel" olarak adlandırdığı ilk iki antinominin hem tezi, hem de antitezi yanlıştır (Kant, 1995: 94-96). Aynı nesne hakkındaki birbirini çelen iki önermenin de yanlış olması, iki önermenin de temelinde kavramın yanlış olduğunu gösterir. Buradaki yanlışlık, uzam ve zamanı insanın duysallığının dışında kendi başına varolan nesnelere gibi tasarlamaya dayanır.

Fakat üçüncü antinomide durum farklıdır. Hem tezin, hem de antitezin doğrulanması süreci antinomiye ortaya çıkarır. Kant "tez"i kanıtlamaya, tezin tam tersi olan şu önermeyle başlar: "doğa yasalarına göre, olandan başka, hiçbir nedensellik olmadığını varsayabiliriz; o zaman *olan* her şey bir kurala göre kaçınılmaz olarak izlediği önceki bir durumu öngerektirir" (Kant, 1993:462-B 472). Kant "tezi" kanıtlamak için doğa nedenselliğini varsayarak işe başlar. Ama sonuçta vardığı yer tam tersi olur. Kant doğa nedenselliği dışında bir nedenselliğin bulunmadığını kanıtlamaya çalışırken, özgürlüğü kabul etmek zorunda kalır.

O zaman öyle bir nedensellik varsaymalıyız ki, onun yoluyla bir şey olmakta, ama nedeni önceki bir başka neden yoluyla zorunlu yasalara göre daha öte belirlenmiş olmaksızın olmaktadır. Başka bir deyişle, nedenlerin *saltık bir kendiliğindenliği* varsayılmalıdır, öyle ki, buna göre doğa yasaları ile uyum içinde ilerleyen bir görünüşler dizisi *kendiliğinden* başlar; öyleyse, bir transsendental özgürlük varsayılmalıdır ki, onsuz doğanın sürecinde görünüşler dizisi nedenler yanında hiçbir zaman tam olmaz (Kant,1993:464-B 476).

Benzeri bir durum antitezde de vardır. Kant antitezi kanıtlamaya başlarken, özgürlüğü bir nedensellik türü olarak varsayarak işe başlar : "evrendeki olayların ortaya çıkabilmelerini belirleyen tikel bir nedensellik türü olarak transsendental anlamda bir *özgürlük* olduğunu varsayalım" (Kant, 1993:463-B 476). Kant "antitez"i kanıtlamak için özgürlüğü varsayarak işe başlar. Ama sonuçta vardığı yer tam tersi olur. Kant özgürlükten

gelen bir nedenselliğin varolduğunu varsayarak işe başladığında, doğa nedenselliği dışında bir nedenselliğin bulunmadığı sonucuna varır: “Öyleyse, evren-olaylarının bağlantı ve düzenlerini aramamız gereken biricik yer doğanın kendisidir” (Kant, 1993:467- B 479).

Özgürlüğün nedenselliği için *Saf Aklın Eleştirisi*'nde gösterilen olanak, teorik olarak ele alınırsa, görülür ki; üçüncü antinomide ileri sürülen karşıt düşünceler birbirleriyle tamamen uyumsuz değildirler. Bu her iki tür nedensellik de, birbirine zarar vermeden birlikte olabilir. Özgürlüğün nedenselliği düşünülür alanda; doğa yasalarının dayandığı nedensellik de, görünüş dünyasında. Ama bu, her iki etkinin birbirinden tamamen ayrı olan iki alanda bulunması demek değildir; çünkü zaman ve uzam içindeki doğa düşünülür dünyanın görünüşünden başka bir şey değildir (Heimsoeth, 2007:109).

Kant'a göre, özgürlüğün olanağı ve gerçekleşmesi, insanın bilen varlığında, yani insan aklının ilgilerinin bilmeye çevrildiği yerde değil, aklın pratik alandaki kullanılmasında aranmalıdır. Kısaca söyleyecek olursak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük idesi, deney dünyasında kendisine karşılık olan bir gerçekliğin bulunmadığı saf akıl kavramı, bir ide olarak kalmıştır. Kant'a göre, saf aklın ideleri kendilerinde çelişkili olamazlar. Aldatıcı bir görünümle karşımıza çıkmaları, yanlış kullanımlarına bağlıdır. Çünkü ideler bize aklımızın doğası yoluyla verilirler. Kant'ın diliyle ifade edecek olursak: “Kurgulama yetimizin tüm hak ve istemlerinin bu en üst mahkemesinin kendisinin kökensel aldatmaca ve kuruntuları kapsamaması olanaksızdır. Bu yüzden belki de ideler kendilerine uygun ve ereksel belirlenimlerini aklımızın doğal yatkınlığında taşıyor olabilirler” ( Kant, 1993: 317- B 697). Özgürlük antinomisi kendi içinde çelişkiler taşısa bile ahlâk için zorunludur. Özgürlüğün olmadığı bir yerde insanların eylemlerinden dolayı sorumlu tutulması söz konusu değildir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir bilme yetisi olarak aklın sınırlarını araştırır, ancak bu araştırma akıl hakkındaki araştırmanın yalnızca bir boyutudur. Çünkü insan yalnızca bilen bir varlık değil, aynı zamanda eyleyen bir varlıktır. Eyleyen, akıl sahibi varlığın eyleminin yapısı ve ahlâksal bakımdan durumu da Kant'ın araştırma alanı içine girer. Kant, bu konuyu *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* eserlerinde inceleme konusu yapar.

### **III. BÖLÜM**

#### **KANT ETİĞİNDE ÖZGÜRLÜK SORUNU:**

### III.1 Kant Etiği

Kant, kendi felsefesini “transsendental felsefe” olarak adlandırır. Transsendental felsefe; Kant’ın saf aklı konu alan ve saf bilim ya da aklın temel kavram ve kategorilerini ortaya koyan a priori analizidir. Transsendental felsefe olarak Kant’ın bilgi görüşü, kendi adlandırmasıyla bir “Kopernik devrimi” dir. Ancak, Kant yalnızca bilgi görüşüyle bir Kopernik devrimi gerçekleştirmez, onun etik görüşü de etik tarihi bakımından bir Kopernik devrimidir. Bu bakımdan felsefe tarihini bir etik tarihi olarak kaleme almaya yönelik her girişim, hiç kuşkusuz, Kant’a çok büyük bir bölüm ayırmak zorundadır. Hatta biraz abartılı ancak hiç de yanlış sayılmayacak bir ifadeyle söyleyecek olursak; etik tarihi, Kant’tan önce ve Kant’tan sonra olarak ikiye ayrılrsa gerektir.

Felsefe’nin temel disiplinlerinden etik, bilgisel bir alan olarak ‘eylem nedir?’ kök sorusunu merkeze alır. Eylemin neliği, buradan giderek, doğru eylemin, yanlış eylemin ne olduğu, doğru eylemin dayandığı zemin vb. sorular bu alanın etiğin önemli sorularıdır. Ancak burada geçen “tartışılmaktadır” ifadesi, genellikle sanıldığı gibi bu alanda ortaya konan önermelerin tarihsel ya da kişisel olduğu anlamına gelmez. Bilgilerin duruma göre, değişmesi söz konusu değildir. Kant etik tarihinde, etik eylemin varlıksal zeminin aydınlatmak bakımından çok önemli bilgiler ortaya koymuştur. “Etik tarihinde Kant bir dönüm noktası meydana getirir: Çünkü insanı insanlar arası ilişkilerinde araştıran etik, Kant’a kadar insanı “sosyal bir varlık” olarak diğer insanlarla ilişkilerinde araştırmış; başlıca kaygısı da “toplum”, “toplumun düzeni” ve çeşitli toplum kurumlarına göre insanın durumu olmuştur” (Kuçuradi, 2006:2). Kant bu tutumdan sıyrılarak insanı kendi başına, bütünüyle eylemde bulunan bir varlık olarak ele almış, insanın insanla ilişkilerinde kendi kendisiyle yüzleşmesini sağlamıştır.



Kant'ın etik görüşü, etik tarihinde bir dönüm noktası olmakla birlikte, aynı zamanda, çok ağır eleştirilere de uğramıştır. Kant'la ilgili yanlış anlamaların en eskilerinden birisi Schopenhauer, Nietzsche, J.S.Mill ile başlayan bu eleştiriler yirminci yüzyılda Scheler, Hartmann ile başlayarak, postmodern etik çizgisine varıncaya kadar sürer. Ama kendisi de Kant'ı eleştirmiş bir düşünür olan MacIntyre, *Etiğin Kısa Tarihi* adlı eserinin “Kant” bölümünde Kant'ın düşüncelerini vazgeçilmez bulur. MacIntyre'in ifadesiyle söyleyecek olursak: “Bırakın Kant'ı, felsefeden hiç haberi olmayan birçok kimse için, moralite aşağı yukarı, Kant'ın olduğunu söylediği şeydir”(MacIntyre, 2001:217). Geier ise, Kant'ın etik tarihindeki önemini şöyle dile getirir: “Kant'a değinmeyen hiçbir modern ahlâk felsefesi yoktur. John Rawls'ın adaletin teorisi olarak geliştirdiği ya da Habermas'ın diskur etiği, Levinas'ın etikte koşulsuz talep edilmişliğin önceliği ya da Apel'in postkantçı evrenselciliği Kant'ın etiği olmadan anlaşılabilir. Mill'in faydacılığı ya da Schlick'in empirizmi gibi alternatifler de ancak Kant'ın etiğine karşı tutumlar olarak kendilerini ayırt edebilirler (Geier, 2009:243).

Kant, etik tarihindeki pek çok sorunun çözümüne giden yolun taşlarını döşer. Kant'a kadar bir eylemin iyi ya da kötü olması o eylemin sonucuna bakılarak değerlendirilmekte, eylemde belirleyici olanlar hesaba katılmamaktaydı. Oysa Kant'a göre, eylemin temelinde yatanın bilgisi ortaya konmadan etikte adım atılmış sayılmaz. Kant bu noktadan hareket ederek doğru eylemin neliğini aydınlatmaya çalışır.

Kant'a göre, her akıl bilgisi ya içeriklidir, bir nesneyi konu alır; ya da biçimseldir ve nesnelere ayırım yapmaksızın, anlama yetisi ile aklın yalnızca biçimiyle ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır. Kant felsefeyi iki bölüme ayırır. Biçimsel Felsefe ve içerikli Felsefe; biçimsel Felsefeye Mantık denir. Belirli nesnelere ve bu nesnelere bağlı olduğu

yasalarla ilgili olan içerikli Felsefe de yine ikiye ayrılır; çünkü bu yasalar ya doğanın ya da özgürlüğün yasalarıdır. İlk yasalara ilişkin bilime Fizik, diğerlerine ilişkin olana da Etik denir; ayrıca ilk bilime doğa öğretisi, ikincisine ahlâk öğretisi adını verir (Kant, 2002:2-3).

### **III.2 Kant ve Çağında Etik:**

Kant'ın çağı olan 18. yüzyılda genel olarak felsefede bir duyumculuk anlayışı egemendir. Berkeley, Locke ve Hume tarafından temsil edilen İngiliz Deneyciliği, Fransa'da Ansiklopedistler ve LaMettrie'nin kaleminde yalınkat bir materyalizm olarak karşımıza çıkar. Kant bilgi görüşü bakımından salt deneyciliği kabul etmez. Kant bu durumu şu şekilde ifade eder: “Görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür” (Kant, 1993:66- B75).

Kant etik görüşü bakımından da çağında egemen mutlulukçu-yararcı görüşü reddeder. Bu görüşü önemli temsilcileri bakımından ele almak, Kant'ın etik görüşünü aydınlatmak bakımından gerekli görünmektedir.

Shaftesbury Kontu ve Locke'un öğrencisi olan Anthony Ashley, ahlâksallığı insan doğasının bir parçası olarak görür ve ahlâkın kaynağının da bu doğada aranması gerektiğini savunur. Böylece Shaftesbury, teolojinin ve doğal hukukun açıklama tarzının dışına çıkar. Ahlâksallığı teolojik bir zeminde açıklamak, ahlâksallığı insanın dışında bir noktaya yerleştirmek anlamına gelir. Doğal hukuk kuramlarını izlemek ise insanı salt akıl sahibi varlık, yani hakikati oluşturma ya da bulma yetisine sahip bir varlık olarak kabul etmek demektir. Aklın olduğu yerde “ahlâksal duygulara” ve “ahlâksal algıya” yer kalmamaktadır. Shaftesbury, ahlâksal ayrımların bir ahlâksal duyu yoluyla yapıldığını ileri sürer. “Eylemler görünür görünmez, insani duygulanımlar ve tutkular seçilir seçilmez ve

onların büyük bir bölümü hissedilir hissedilmez seçilirler, bir iç göz, çarpık, ayıp, sevimsiz veya rezil olandan ayrı olarak dürüst ve yakışık alır, cana yakın ve hayranlık uyandırıcı olanı hemen o anda fark eder ve görür”(MacIntyre, 2001:184). Shaftesbury’ ye göre, ahlâksal bir yargı, bir eylem karşısında ahlâk duygusundan kaynaklanan ahlâksal duygunun dile getirilmesidir. Bir eylemin olumlu bir duygusal tepki uyandırması, bu şekilde nitelenen eylemin yapıcısının eylemini hemcinsi olan yaratıkların eğilimleri ve duygulanımları ile uyumlu hale getirmesiyle olanaklıdır. Shaftesbury buradan bir “halkın yararı kavramı” nı elde eder. Shaftesbury, bu durumu da şöyle ifade eder: “Beni tatmin edecek olan şey ile başkalarının iyiliğine olacak şey arasında hiçbir çatışma yoktur. İnsanın doğal eğilimi hayırseverliğe yöneliktir” (MacIntyre, 2001:184).

Shaftesbury ile Hume arasındaki ahlâksal duyu teorisyenlerinin en büyüğü Francis Hutcheson’dur. Ona göre, ahlâksal duyu, ahlâksal duygunun tepkilerini doğuran özgülükleri algılayan duyudur. Hutcheson’a göre, aynı zamanda tıpkı ahlâksal duyunun erdemle ilişkili olduğu tarzda güzellikle ilişkili olan bir estetik duyu da vardır. Hutcheson’da Shaftesbury gibi duyularımız karşısında değerlendirmeye değer bir duyu yetisi olan düşünmeli iç duyunun ahlâk duygusu olduğu görüşündedir.

Ahlâk duygusu, herhangi bir duyu gibi insanda kendiliğinden iş gören bu yetinin ürünüdür. Ona göre ahlâksal onay ya da reddetme, olumlu ya da olumsuz yargı verme, akıl ilkelerine indirgenemez; bunlar ahlâk duygusunun algılarıdır.

Onsekizinci yüzyılda duyguculuğun belki de önde gelen ismi İskoç asıllı David Hume’dur. Hume rasyonalist etiğin reddinde Hutcheson’un etkisi altında işe başlar. Hutcheson’ı takip etmesine karşın, kendi teorisinde geliştirdiği kanıtlar hem orijinal hem de Hutcheson’da bulunan herhangi bir kanıttan çok daha güçlüdür.

Hume, erdemin akla uygunluktan başka bir şey olmadığını, şeylerin onları inceleyen her akılsal varlık için hep aynı olan ebedi (eternal) uygunluk ve uygunsuzlukların olduğunu, değişmez doğruluk ve yanlışlık ölçülerinin yalnızca insanlar değil, Tanrı'nın kendisi içinde geçerli olduğunu savunan yaklaşımı eleştirir. (Hume, 2009:308). Hume'a göre, ahlâksal iyi ve kötü arasındaki ayrımın akıl tarafından yapılması olanaksızdır. Hume'a göre, ahlâksal yargılar, akıl yargıları olamazlar, çünkü akıl bizi asla eyleme sevk edemezler. Oysa ahlâksal yargıların kullanımının bütün hedefi ve amacı eylemlerimize rehberlik etmektir. "Ahlâk tutkuları uyarır, eylemleri üretir ya da önler. Akıl bu noktada kendi başına bütünüyle acizdir. Öyleyse ahlâk kuralları aklımızın yargıları değildir" (Hume, 2009:308). Aklın tutkularımız ve eylemlerimiz üzerinde hiçbir etkisi yoktur, dolayısıyla, tutkular ve eylemlere ilişkin olan ahlâksallık alanında aklın yerinden söz edilemez. Hume'un akıl hakkındaki düşüncelerine daha yakından bakılacak olursa, bu nokta daha da aydınlanacaktır.

Ona göre "akıl doğruluk ve yanlışlığın keşfidir. Doğruluk ya da yanlışlık, gerçek tasarım ilişkileriyle veya gerçek varoluş ve olgularla anlaşmaya ya da anlaşmamaya dayanır" (Hume, 2009:359). Tasarımlarla olgular arasındaki uyuma ya da uyuşmama alanı dışında bulunan olgular da, doğal olarak, aklın konusu olamazlar. Tutkular, istekler ve eylemler böyle bir uyuma ya da uyuşmazlığa kapalıdır. "Bunlar kendi başlarına tamamlanmış ilksel olgu ve gerçeklikler olup, tutku, istem ve eylemlere hiçbir gönderme içermezler. Öyleyse, doğru ya da yanlış ilan edilmeleri ve akla karşıt ya da uyumlu olabilmeleri olanaksızdır" (Hume, 2009:309). Hume 'a göre, akıl, ya matematikte olduğu gibi idelerin bağıntılarıyla ya da olgu sorunlarıyla ilgilidir. Bunlardan hiçbiri bizi eyleme

sevk edemez. Biz meydana gelen ş u ya da bu şeyle değil, fakat meydana gelen ya da meydana gelecek şeyleden çıkan haz ya da acı beklentisiyle eyleme sevk ediliriz.

Akıl tutkuları, aradıkları nesnenin var olup olmadığı konusunda ve o nesneyi aramanın en ekonomik ve en etkili aracının ne olabileceği konusunda bilgilendirebilir. Fakat akıl tutkuları yargılayamaz veya eleştiremez. Hume'un ifadesiyle söyleyecek olursak: "Akıl eylemler alanında yalnızca iki biçimde etkide bulunabilir; ya bir tutkunun uygun bir nesnesi olan şeyin varoluş u konusunda bizi bilgilendirip tutkuyu uyardığımız zaman; ya da bize bir tutkuyu uygulama imkânı sunacak şekilde neden sonuç bağlantısını ortaya çıkardığı zaman" (Hume, 2009:309).

Hume ahlâksal eylem ve akıl arasındaki bağı koparttığı nda, akıl sahibi varlık olarak insan tanımına da önemli bir gedik açtığı nın farkındadır. Hume bu noktadan paradoksa düş meksizin ş u sonucu elde eder: Ahlâksallık, "belli bir izlenim ya da his aracılığıyla" saptanabilir (Hume, 2009:317). Ahlâk bir yargı konusu değil, duyumsama konusudur. Söz gelişi, "erdemden doğ an izlenimlerin hoş, erdemsizlikten doğ anlarınsa rahatsız edici" olmaları olgusu bile ahlâksallığın arkasında aklın değil, duyguların olduğunu gösterir (Hume, 2009:317). Karşılaştığımız olgular karşısında duyduğumuz "duygunun kendisi övgümüzü ya da hayranlığımızı meydana getirir" (Hume, 2009:317). Bu duygunun taşıyıcısı da belirli bir "kiş ilik"tir. Hume, *İnsan Doğ ası Üzerine İnceleme* adlı eserinde bu durumu ş öyle ifade eder: "Bütün dünyanın yıkılmasını parmağımın çizilip sıyrılmasına tercih etmek akla aykırı değildir." Çünkü akıl herhangi bir anlamda tutkular arasında hüküm ve karar verme yetkisine sahip olamaz. "Akıl, yalnızca tutkuların kölesidir ve kölesi olmalıdır ve asla tutkulara hizmet ve itaat etmekten başka herhangi bir vazife üstlenmiş tavrı takınamaz" ( Hume, aktaran MacIntyre, 2001:192).

Hume etik tarihi bakımından duygucu olarak adlandırılan yaklaşımın en önemli üyelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hume, ahlâksal duyguların taşıyıcı olarak kişiyi görmektedir. Hume'a göre, doğamızda böyle bir "duygu" vardır. Kant etik görüşünde Shaftesbury, Hutcheson ve Hume tarafından temsil edilen duygucu yaklaşımı reddeder. Kant, Hume'un duyguculuğunu reddeder, ama Kant yinede iki konuyu Hume ile paralel düşünür: İlkin, Hume için olduğu gibi Kant için de ahlâksallığın taşıyıcısı kişidir. İkinci olarak, iki filozof arasında bir ortak nokta daha vardır: Kant, etik görüşünde "isteme" kavramını merkeze alır. Kant'ı bu kavram konusunda düşünmeye, bu kavramı merkeze almaya sevk edenin de Hume olduğu söylenebilir.

Kant için ahlâk duygusu ilkesi de bir "mutluluk ilkesi" dir. Çünkü her deneysel ilgi her şeyde, ya bir yararı ya da sağlanacak hoşlanma duygusu aracılığıyla kişinin esenliğine bir katkıyı amaçlar. Ayrıca Hutcheson'un öne sürdüğü "başkasının mutluluğunu paylaşmayı savunan ahlâk duygusu" da bu amacı güder. Ahlâk duygusu etikte, duyulardan hareketle bir çözüm bulmayı amaçlar. Dolayısıyla, ahlâk duygusu, ahlâksal özne olmanın birinci koşulu olan "özerklik" ilkesini bir yana bırakır ve "istemenin yaderkliği" ne kapıyı açar. Bu ise istemenin aslında koşullu olarak belirlenmesi anlamına gelir (Ketenci, 2008: 47).

Kant, ahlâk yasasını aklın değil, "özel bir ahlâk duygusunun" belirlediği savını yanlış bir sav olarak görür. Çünkü ahlâk yasasını "özel bir duygu" belirleseydi, erdemin bilinci hoşnutluğa ve zevk almaya, kötülüğün bilinci ise ruh tedirginliğine ve acıya bağlanmış, böylece de her şey yine kişinin kendi mutluluğu isteğine indirgenmiş olurdu. Kant'a göre, kusurlu bir kişinin işlediği suçların bilincinden ötürü vicdan azabı çekeceğini düşünmek için daha önce onun, karakterinin en soylu temelleri bakımından, ahlâksal

olarak hiç olmazsa bir dereceye kadar iyi olduğunu düşünmek gerekir. Kişinin kusurlu olduğunu fark edebilmesi için en başta ahlâklı bir kişi olması gerekir. Demek ki ahlâksallık ve ödev kavramı bu hoşnutluğu göz önünde tutmaktan önce gelmelidir ve ondan türetilemez. Eş deyişle, önce yasa gelmelidir ki, sonrasında kişi yasaya uyduğunda hoşnutluk duysun, uymadığında ise kendini kınasın. Kant'a göre, ahlâk duygusu olarak anılmayı hak eden tek bir duygu vardır; kişinin sık sık ahlâk yasası tarafından belirlenme nedenine uygun davrandığında ortaya çıkan hoşnutluk duygusu. Demek ki bu hoşnutluk ya da ruh tedirginliği, yükümlülük bilgisinden önce duyulamaz ve bu yükümlülüğün temeline konamaz. Kişi bu duyguları tasarımılayabilmek için bile az buçuk dürüst olmalıdır.

Ancak bu söylenenlerden yola çıkılarak, Kant'ın "ahlâk duygusu" kavramını etiğin kavram çerçevesinin dışına çıkardığı düşünülmemelidir. Kant'a göre ahlâk duygusu diye adlandırılmaya gerçekten layık olan bu duyguyu yaratmak ve geliştirmek bir ödevdir; ama ödev kavramı bu duygudan çıkarılamaz; yoksa kendine özgü bir yasa duygusunu düşünmemiz ve yalnızca akıl tarafından düşünülebilecek bir şeyi duyum nesnesi yapmamız gerekirdi. Bu türetim yolu ise ödev kavramını ortadan kaldırır (Ketenci, 2008: 48). Kumarda kaybeden, kendine ve akılsızlığına kızabilir, ama oyunda hile yaptığını biliyorsa, bu şekilde kazanmış olsa bile yaptığını ahlâk yasası ile karşılaştırır karşılaştırmaz, kendini hor görmek zorunda kalır. Bu örnekle Kant ahlâk yasasının kişinin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şey olduğunu dile getirir (Kant, 1999: 43).

Kant ahlâk duygusunu "deneysel ilkeler" arasına yerleştirir ve genel ahlâksallık ilkesi olmaya uygun saymaz. Bütün bu ilkeler içerikli ilkeler oldukları için en yüksek ahlâk yasası olamazlar. Bu nedenle saf aklın biçimsel pratik ilkesi kesin buyruklar, yani eylemleri ödev yapan pratik yasalar sağlayabilecek ve gerek yargılamada, gerekse

belirlemesi için insanın istemesine uygulamada, genel olarak ahlâksallık ilkesi olabilecek nitelikte tek ilkedir.

Deneysel ilkeler ahlâk yasasının temelini oluşturmazlar. Çünkü ahlâk yasaları insanın doğal yanından gelmezler. Kişinin kendi mutluluğu ilkesi ise, en çok reddedilecek ilkedir ve temelinde erdemle kötülük arasındaki farkı ortadan kaldıran güdüler bulunur. Buna karşılık ahlâk duygusu bir tür kolaycılık bile olsa, ahlâksallığa mutluluk ilkesinden daha yakındır. Kant ahlâk duygusunu, “eylem ilkesi” olarak “mutluluk” un yerine tercih edilebilecek bir duygu olarak görür. Ancak Kant, “bu sözüm ona özel duygu”yu yine de mutluluk ilkelerinden biri olarak görür. Çünkü ona göre “her deneysel ilgi bir şeyin -ister doğrudan doğruya ve yarar amacı güdülmeden, isterse de böyle bir yarar hesaba katılarak sağladığı hoşlanma aracılığıyla- esenliğe bir katkısını vaat eder” (Kant, 1995: 60). Kant ahlâklılığın temel ilkesi olarak ahlâk duygusunu kabul etmeyi “yüzeysel” bir çözüm olarak görür. Bu duygu yine de ahlâklılığa mutluluk ilkesinden daha yakındır, çünkü erdemden duyulan memnunluğu ve ona yüklenen değeri gösterir. Ama bu duygudan hareketle erdemlice eylemde bulunulduğunda, aslında erdemmin güzelliğinden dolayı değil de yararından dolayı bu tarzda eylemde bulunmuş oluruz (Ketenci, 2008: 48- 49 -50).

Hatta Kant’ın duygucu geleneğe yönelttiği eleştiriler oldukça serttir. Kant daha “eleştiri” öncesi döneminde bile Shaftesbury, Hutcheson ve Hume’un duyguculuğunu “eksiklerle dolu ve yetersiz” bulur (Ketenci, 2008:46). 17. ve 18. yüzyıllardaki “ahlâk duygusu”nu savunan yaklaşım, ilkesi nedeniyle yanlış bir yoldadır. “Ahlâk duygusu” ancak etik sorunlar üzerinde “düşünmeyenler” e duyguların arkasına sığınarak sorunları sanki çözülmüş gibi göstermeye yarar. Kant’a göre, insan akli saf kullanımında eleştirilmediği sürece, pratik alanda yürütülen çalışmalarda doğru bir yol tutturamaz. Bu



eleştirisi eksik olduğu için ahlâksallığı açıklamakta kullanılan “ahlâk duygusu” ilkesi de deneyseldir ve mutluluk ilkesine dayanır (Kant, 2002: 60). Deneysel ilkeler ise ahlâk yasalarının temelini oluşturmazlar. Çünkü ahlâk yasalarının dayandığı zemin deneysel bir zemin olursa, tek tek kişilerin içinde bulunduğu rastlantısal koşullar göz önüne alınıyor demektir. Böyle bir zeminde ahlâk yasalarının bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olan genellikleri ortadan kaybolur. Deneye dayalı eylem ilkeleri kişileri mutlu kılabilir, kişileri iyi insan kılmaya yetmez. Deneysel ilkeler güdülerini doyurmayı amaçlar. Bu nedenle “daha iyi hesap yapmayı” öğretirler, ama “erdemini kötülükten ayıran farkı büsbütün ortadan kaldırmaz” (Ketenci, 2008: 47). Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde deneysel olan her şeyin ahlâksallık ilkesine katılmasının bir işe yaramadığını, bununla da kalmayıp ahlâkın temizliğine de büyük zarar verdiğini dile getirir (Kant, 2002: 5).

Kant’ın etik görüşünde eleştirdiği yaklaşımlardan biri de mutlulukçuluktur. İnsan hakkındaki temel kabullerden birisi insanın akıl sahibi varlık olduğudur. Yukarıda işaret edildiği üzere, insanı salt maddeci-doğalcı bir açıdan ele alan Lamettrie için akıl sahibi bir varlık olarak insanın ödevi, mutluluktur. Bu yaklaşım insan olmayı canlı olmaya indirgeyerek, insan ve diğer canlılar arasında özce bir farklılık olmadığını savunur. Kant ise bu yaklaşımı akıl ile ilgisinde değerlendirir. Kant burada eleştirilerini akıl ve akıl sahibi varlık kavramlarından hareketle, saçmaya indirgeme (reductio ad absurdum) akıl yürütme tarzını kullanarak dile getirir. İnsanı doğanın elinden çıkmış akıl sahibi bir organizma olarak kabul edersek, bu kabul şu anlama gelecektir: İnsanda bulunan bütün organlar, insan için amaca en uygun olanlarıdır. İnsan, fiziksel donanımının yanı sıra, bir de istemesi ve akli olan bir varlıktır. Böyle bir canlı varlığın amacı Lamettrie’nin düşündüğü gibi bu varlığın mutluluğu, eş deyişle, düşmanlarından, kötü hava şartlarından ve kıtlık gibi doğal felaketlerden korunması ve beslenmesi ise bunlar için akla gerek yoktur. Doğa bu sayılan

gereksinimlerin doyurulması anlamında canlıların mutluluğu sorununu içgüdü ile çözmektedir. Söz gelişi, düşmanlardan korunmak basitçe içgüdülere dayanır. Bir etoburun kokusunu alan bir tavşan kaçır ya da saklanır; kuraklık dönemlerinde hayvanlar göç ederler, bir kurt her zaman et yer, otlamak onun içgüdülerine aykırıdır.

Kant bu noktadan hareket ederek, akıl sahibi varlık olarak insanın amacının mutluluk olmaması gerektiği sonucuna varır. Akılla yapmamız beklenen şeyleri, başka canlılar içgüdü ile yapabilmektedirler. İnsanda akıl, mutluluğu sağlamak için doğru bir araç değildir. Herkes kendisini “akıllı” olarak görür, niteler, ama aynı herkes kendisini “mutlu” olarak görmez. Bu olgu bile akıl sahibi varlık olarak insanın amacının “mutluluk” olmadığını kanıtlar. Kant’ın ifadesiyle söyleyecek olursak: “Şimdi eğer, akli ve istemesi olan bir varlıkta doğanın asıl amacı bu varlığın korunması, refahı, tek kelimeyle mutluluğu olsaydı, doğa bu amacın gerçekleştiricisi olarak bu yaratığın aklını görmekle, pek isabetsiz bir gerçekleştirici bulmuş olurdu” (Kant 2002: 10).

Dolayısıyla Kant, akıl, insan ve mutluluk arasında Antikçağ’dan bu yana kolayca kuruluveren bir dizilimi bozar. Akıl ve mutluluk arasında zorunlu bir bağ yoktur. Bu olgudan Kant iki önemli sonuç çıkarır: “Aklın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalı” ( Kant, 2002: 11).

### **III.3 Ana Sorunları Bakımından Kant Etiği**

#### **III.3.1 İsteme**

Kant’ın etik görüşünün merkezi kavramı, bilgi görüşünde olduğu gibi akıl kavramıdır. Kant bir 18.yüzyıl filozofu olarak akli insan olmanın temeli olarak görür.

Evrende, nerede insan varsa, orada mevcut aynı yapıda bir akıl vardır. Aklın insan teklerinde bir ve özdeş olduğu Kant'ın eylem alanında bilgiler ortaya koyarken dayandığı temel kabullerinden biridir.

Kant' a göre, doğa insanı bir amaç için yaratmıştır. Bu amaç mutluluğu temel alan ahlâk öğretilerinde olduğu gibi mutluluk olsaydı o zaman insanın akıllı bir varlık olmaması gerekirdi. Nitekim insanın mutlu olması için içgüdülerinden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Tıpkı hayvanlar gibi insanlar da içgüdüleriyle yaşamlarını sürdürür, mutlu olurlardı. Ama doğa insana içgüdüden başka bir de akıl vermiştir. Bundan dolayı Kant doğanın insan için başka bir şeyi göz önünde bulundurduğunu düşünmüştür. Aklımız aracılığıyla sadece içinde yaşadığımız duyular dünyasına ait bir varlık olmadığımızı aynı zamanda düşünülür bir dünyanın üyesi olduğumuzu biliriz. Bu da ancak ahlâk yasası tarafından belirlenen isteme sayesinde olanaklıdır.

Kant bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 2002:8). Bu cümle, Kant'ın etik görüşünü özetleyen bir *motto* olarak görülebilir. Kant eylemi salt bir yapma olarak kabul etmez. Eylem ona göre bir arka plana dayanır. Öyle ki, bu arka plan, kişide yapma aşamasından önce olup bitenler, göz önünde bulundurulmadan eylemin değeri hakkında konuşulamaz bile. İsteme kavramı (der Wille, Will) Kant'ın etik görüşünde eylemin yapma aşamasından önce kişide olup biten süreçlere odaklanmayı sağlayan bir kavramdır. Örneğin soğukkanlılık, zekâ, sebatkârlık vb. övülen kişisel özellikler, eğer “iyi” niteliğine sahip bir istemesi olmayan bir kişi tarafından eylemlerinde kullanılacak olursa bu insanın soğukkanlılığı, onu tehlikeli yapmakla kalmaz, onu diğer insanların gözünde daha çok nefret edilecek biri kılar. Böylece, Kant iyi istemenin,

etkilerinden ve başardıklarından ya da, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, kendi başına iyi olduğu sonucunu elde eder.

Akıl, istemeye, istemenin nesnelere ve bütün gereksinimlerin karşılanmasında bize rehberlik edemez. Kant için akıl pratik bir yetidir ve istemeyi belirleyen bir yeti olarak insanda bulunur. Doğa, canlılara yeteneklerini dağıtırken her yerde amaca uygun davranmıştır. Kulağın yeteneği duymak, gözün görmek ise aklın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalıdır (Kant, 2002: 11).

Kant'a göre, isteme deneysel olabileceği gibi saf da olabilir. İstemenin belirleyici nedeni mutluluk olursa bu ahlâksallık ilkesinin tam karşıtı olur. Deneysel bir koşula dayanan bir buyurtu hiçbir zaman pratik bir yasa sayılamaz. Çünkü özgür olan saf istemenin yasası istemeyi deneysel alandan farklı bir alana koyar. Saf istemeyi belirleyen nesne mutluluk değil yalnızca yasanın biçimidir (Kant, 1999: 39-40). Kant, dikkati en başından beri eylemin yapılış aşamasından ziyade, eylemin arka planına, eş deyişle insanın istemesine, maksimlerine ve niyetine odaklandırmıştır.

Kant'a göre, akıl tarafından ortaya koyulan pratik ilkeler, altına birçok pratik kuralın girdiği genel bir isteme belirtileri taşıyan önermelerdir. Bu önermelerin taşıdıkları koşul özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görülürse önel ya da Kant'ın söylediği gibi "maksim" dirler. Önermedeki koşul nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesini içerdiklerinde nesnel ya da pratik yasa olurlar (Kant, 1999: 21).

Kant, kendi başına saygı görmeye layık ve başka hiçbir amaç olmadan iyi olan bir isteme kavramını geliştirebilmek için iyi isteme kavramını içeren ödev kavramına bakılması gerektiğini belirtir. Özgürlük idesinin ahlâksallıkta yani iyi istemede kendini gerçekleştirmesi gibi, aynı şekilde iyi isteme de kendisini ödevde gerçekleştirir. Kant'a göre ödev kavramı iyi isteme kavramını bazı öznel kısıtlamalar ve engellerle birlikte içerir, fakat bütün bunlar onu saklamaktan ve tanınmaz hale getirmekten çok uzaktırlar. Aksine iyi istemeyi daha belirgin kılarlar ve bir mücevher gibi parıldayıp seçilmesini sağlarlar.

### **III.3.2. Ödev**

Kant, iyi isteme kavramını tam olarak belirlemek ve aydınlatmak için ödev kavramını inceler. Kant insan eylemlerini, ödeve aykırı, ödeve uygun ve ödevden dolayı yapılan eylemler olarak gruplandırır. Kant, ödeve aykırı eylemleri belli bir maksatla yapılıp yararlı olsalar bile, bir kenara ayırır. Çünkü bu tür eylemler ödevle çeliştiğinden, bunların ödevden gelip gelmedikleri de söz konusu edilemez. Kant daha sonra bu konudaki düşüncelerini daha açık kılmak amacıyla bir dizi örnek verir. Bu örnekler eylemlerin ödevden dolayı mı, ödeve uygun mu, yoksa eğilimden çıkan eylemler mi olduğunu göstermeyi amaçlar. Örneğin bir bakkalın deneyimsiz müşterilerini aldatmaması ödeve uygun bir eylemdir. Fakat bakkalın bu davranışını ödeve saygısından dolayı mı yoksa dürüstlük ilkesinden dolayı mı yaptığını bilemeyiz. Eylemlerin arkasındaki hareket ettirici ilkelere ilişkin bu bilgi alanı eylemi dışarıdan izleyenler için ulaşılamaz olarak kalır. Belki bakkalın eyleminin arkasında düpedüz onun “çıkarı” vardır; , akıllı ve kurnaz bakkal çok müşteri çekmek için böyle davranmış olabilir. Bu durumda bakkalın dürüst-eyleminin ödevle bir ilgisi olmadığı, hatta tamamen kendi çıkarını korumayı amaçladığı ortaya çıkar.

Kant bu konudaki düşüncelerinde son derece haklıdır. Eyleyenin eyleminin arkasındaki “niyet”, e.d. eylem –belki de isteme— ilkesi dışarıdan bakanlar için doğrudan bilgi konusu olan, doğrudan belirlenebilir bir öge değildir. Bir eylemin doğru değerlendirilebilmesi için bu bilgi zorunludur. Burada elde bulunan biricik veri, eylemin yapma aşaması, birinin bir şey yapmasıdır. Bu yapmanın arkasındaki ilkeyi bulmak için, yapan *kişi* hakkında bilgilere sahip olmak gerekir. Bir kişiyi tanımak ise, oldukça zaman gerektiren bir süreçtir. Bir *kişiyi tanımak*, o “kişinin bilme ve yaşantı olanaklarını ve neleri “değerli” olarak kabul ettiğini “bilmek” anlamına gelir. Bu, bilinçli bir uyanıklığın ürünüdür. Yıllarca bir kişinin üzerinde uyanık gözler tutmanın onu kritik durumlarda ve ilişkilerde görmüş ve bunlar üzerinde kafa yormuş --kafa yormaya layık görmüş— olmanın ürünüdür” (Kuçuradi, 1996: 21).

Yeniden Kant’ın örneklerine dönecek olursak; yaşamını sürdürmek ödevdir ve herkesin buna doğrudan bir eğilimi vardır. Ama bunun için de insanların çoğunun yaşamlarına gösterdikleri çok kez endişe dolu dikkatin, yine de hiçbir iç değeri, maksimlerinin de hiçbir ahlâksal içeri yoktur. Mutsuz bir insan, yaşamını korumayı değil, yine de ölmeyi isteyebilir. Ama bir kişi bütün olumsuzluklara rağmen yaşamı sevdiğinden ya da korktuğundan değil, yaşamını yalnızca yaşamının ödevi olduğu bilincinden dolayı sürdürüyorsa işte o zaman maksiminin ahlâksal içeriği vardır (Kant,2002: 12-13). Daha önce değindiğimiz gibi Kant Hristiyanlığın komşunuzu, düşmanımızı bile sevmeyi buyurmasını anlamsız bulur. Çünkü doğal eğilim olarak zaten bizde sevgi vardır, bizim istememize bağlı değildir, o halde sevgi buyrulamaz. Hiç kimse kimseyi bir buyrukla sevemez. Öyleyse eğilim anlamındaki sevgi bizim ödevimiz olamaz, tam tersine iyi istemede başkalarına iyilik etmedeki sevgi bizim ödevimizdir.

Kant, bütün bu hazırlayıcı-açıklayıcı örneklerden sonra “ödev”i şu şekilde tanımlar: “ ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant, 2002: 15). Ödev, istemeye buyrulmuş şeydir; ödevin istemeye buyrulması gereken bir şey olması olgusu isteme için ahlâksal bir zorunluluğu dile getirir. İkinci olarak Kant şunu ileri sürer: Ödevden çıkan bir eylemin değeri, erişilmek istenen niyette, bundan dolayı güdülen başarıda değil, kararı verdiren maksimde, istemenin öznel ilkesindedir. O eylemin bu maksime göre istenilmesindedir. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde dile getirdiği ödev tanımını genişleterek yeniden ifade eder: “Ahlâk yasası kesin olarak buyuran bir buyruktur, çünkü yasa koşulsuzdur. Böyle bir istemenin yasayla ilgisi, yükümlülük adı altında bağımlılıktır. Bu yalnızca akıl ve onun nesnel yasası tarafından da olsa, bir eyleme zorlanmayı belirtir. Bu eyleme de ödev denir” (Kant, 1999: 37).

Ödevden dolayı olan bir eylem için doğal olarak verilmiş istekler, eğilimler ölçü olamaz, çünkü bunlar hep bir nesneyi yani içerik olarak belirlenen amaçla ve bunun sonucunda elde edilen başarı ile ilgilidir. Eylemin ahlâksal değeri, ondan beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de olamaz. Kant'a göre bütün bu etkiler; kendi durumunun memnurluk verici olması, hatta başkasının mutluluğunu sağlama gibi etkiler başka nedenlerden de ortaya çıkabilir ve dolayısıyla bunlar için en üstün ve koşulsuz iyinin ancak onda bulunabilecek akıl sahibi bir varlığın istemesine gerek yoktur (Kant, 2002: 16). Bundan dolayı, ahlâksal olarak adlandırılan böylesine eşsiz iyiyi ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan ve istemeyi, beklenen etkide değil, bu tasarım belirlediği ölçüde yasa tasarımının kendisinden başka bir şey oluşturamaz. Bu iyi, bu tasarıma göre eylemde bulunan kişide zaten vardır, etkiden ortaya çıkmasını beklemeye gerek yoktur (Kant, 2002: 16). Yine Kant'ın ünlü bakkal örneğine dönülecek olursa,

bakkalın dürüstlüğü, dürüst olmak kaygısından değil, dürüst olarak çıkarını korumak kaygısından da kaynaklanabilir. Dolayısıyla, aynı etki, farklı iki nedenin sonucu olarak ortaya çıkabilir. Bu durum, eylemin etkisine değil de, eylemin ilkesine öncelik verilmesini gerekli kılmaktadır.

### III.3.3. Buyruk

Kant'a göre, buyruk eylemlere ahlâksal değerini veren, insana ödevinin ne olduğunu buyuran ilkedir. Kant etik görüşü içerisinde bu ilkeyi birkaç farklı biçimde "formül"<sup>4</sup> olarak ifade eder. İlke içeriksiz, e.d. biçimseldir, yani formeldir. Kant bu ilkeyi formüle etmeden önce ilke hakkında temel bir ölçüt koyar: İlke kendi kendisiyle çelişmemelidir. Kendisiyle mantıksal olarak çelişen bir ilke, akıl sahibi bütün varlıklar için geçerli olabilecek bir ilke olamaz. Kant bu durumu şu örnekle açıklar: "Dara düştüğümde, tutmama niyetiyle bir söz verebilir miyim? Sorunun taşıyabileceği "yalan yere söz vermem zekice midir, yoksa ödevine uygun mudur?" (Kant, 2002: 17-18). Yalanı genel bir yasa olarak istememiz hiçbir şekilde söz konusu değildir, çünkü böyle bir yasayı gerçekte hiçbir zaman istemeyeceğimizi içimizden fark ederiz. Böyle bir yasaya göre gerçekte hiçbir zaman söz verilmesi mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla, maksim genel bir yasa yapılar yapılmaz, kendini yok etmek zorunda kalır (Kant, 2002: 19).

Bir ilkenin genel bir yasa olmasını ne zaman isteyebiliriz? Yukarıdaki örnekten yola çıkarsak verilecek cevap; 'kendi istememizle çelişmeye düşmüyorsa, bu ilkenin genel bir yasa olmasını isteriz' olmalıdır. Bu yasa karşısında saygı duymaya akıl bizi

<sup>4</sup> Kant'ın ifadesiyle söyleyecek olursak: "Bir eleştirici bu yazıyı yermek üzere bir şey söylemek isterken, niyetini açacak bir isabetle, "eserde yeni bir ahlâklılık ilkesi değil, ancak yeni bir formül ortaya konuyor" dedi. Yeni bir ahlâklılık ilkesi önermeyi, üstelik o ilkeyi uydurmuş görünmeyi kim istiyordu ki? Sanki ondan önce dünya, ödevin ne olduğunu bilmiyormuş ya da tam bir yanılma içindeymiş gibi. Ama bir sorunu çözmek için neyin yapılacağını tam olarak belirleyecek ve yanılmaya meydan bırakmayacak bir formülün matematikçiye ne ifade ettiğini bilen kişi ödev konusunda aynı işi görecektir bir formülü önemsiz, onsuz edilebilir bir şey saymayacaktır" (Kant, 1999: 8).



zorlar. Kant, bu saygının ne üzerine temellendiğini kavramadığını, fakat her türlü değer üzerinde bir değer var olduğunu söyler. Eylemlerin pratik yasa karşısındaki saf saygıdan doğması zorunluluğu ödevi kuran şeydir. Bir ödev, “her değer üstünde olan kendi başına iyi istemenin koşuludur” (Kant, 2002: 19).

Kant etiğinde genelleştirilebilirlik, eylemde bulunan öznelere eylem ilkeleri yani maksimler oluşturmalarında ya da, ister eylemde bulunanın içinde yaşadığı toplumda isterse de başka bir toplumda olsun, belirli bir toplumda varolan maksimleri mantıksal bakımdan sınamadan geçirmeye yarayan bir araçtır. Bu bakımdan genelleştirilebilirlik Kant’ın etik görüşünde, mantıksal bir ilke olarak, kültürler üstü bir konumda durur. (Ketenci, 2008:280). Ancak bu mantıksal ilke, bu ilkeyi kullananın ahlâksal pratiğine içkin durumdadır. “Mantıksal ölçüt, eylemlerinin değerini bilmek isteyen cesarete sahip öznelere bir araçtır. Mantık, ahlâksal failin bir araçtır”. Kant’a göre genelleştirilebilir bir “maksim” kendini yok etmek zorunda olmayan bir maksimdir. Kendini yok eden bir maksim, “genel bir yasa koymada (Gesetzgebung) ilke olarak yer almaya uygun değildir” (Ketenci, 2008:280).

Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gereklidir Kant’a göre. Bu düşünceden yola çıkan Kant, istemenin pratik akıldan başka bir şey olmadığını ifade eder (Kant, 2002: 29). Kant’a göre, akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur; yani isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımdan zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. Ama tek başına akıl istemeyi yeterince belirlemiyorsa, isteme ayrıca öznel koşullara yani

belirli güdülere bağımlı olur. Bunlar da nesnel koşullarla her zaman uyuşmaz. İsteme insanlarda olduğu gibi, kendi başına akla tamamen uygun olmayınca, nesnel bakımdan zorunlu olduğu bilinen eylemler, öznel olarak rastlantısaldır ve böyle bir istemenin nesnel yasalara uygun belirlenmesi “zorlanma”dır. Nesnel yasaların tamamen iyi olmayan bir istemeyle bağlantısı, akıl sahibi bir varlığın istemesinin gerçi akıl nedenleriyle belirlenmesi ama doğal yapısına göre bu istemenin zorunlu olarak uymadığı nedenlerle belirlenmesi olarak tasarımlanır (Kant, 2002: 29). Böylece yasa, ödev olarak “yapman gerekir” diyen bir buyruk olarak kendini gösterir.

Yasanın bir buyruk olarak istemeye kendini göstermesinde bir zorunluluk vardır. Ama bu zorunluluk bir doğa zorunluluğu değil istemenin zorunluluğunu dile getirir. Öyleyse burada bir “gereklilik” söz konusudur. Gereklilik de içinde doğa yasası olmayan bir zorunluluktur. Kant’a göre, bu dünyada, bir tarafta doğa yasaları, diğer tarafta ahlâk yasaları olmak üzere iki türlü yasa vardır. Doğa yasası buyruk değildir, çünkü ona karşı konamaz. Duyular dünyası ile bağılı olan bir isteme “buyruk” olarak kendini gösterir. Bundan dolayı insanın istemesinde ahlâk yasası ancak kesin buyruk, kategorik imperatif biçiminde kendini dile getirir. Bütün pratik yasalar buyruktur, oysa doğa yasaları buyruk olamazlar (Akarsu,1999:102).

Kant’a göre, buyruklar iki şekilde, kesin ve koşullu olarak buyrulurlar. Koşullu buyruklar, insanın ulaşmak istediği veya isteyebileceği başka bir şeye araç olarak olanaklı eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruklar ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur. Eğer bir eylem sırf başka bir şey için araç olarak iyi olacaksa, buyruk koşulludur. Kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu

tasarımlanırsa, o zaman kesindir. Buyruk bizim aracılığımızla olanaklı hangi eylemin iyi olacağını söyler ve pratik kuralın, iyi olduğu için bir eylemi hemen yapmayan bir istemeyle bağlantısını ortaya koyar. (ister özne o eylemin iyi olduğunu her zaman bilmediğinden, isterse de bilmesine rağmen bu öznenin maksimleri pratik bir aklın nesnel ilkelerine ters düşebildiğinden). Böylece koşullu buyruk, yalnızca, eylemin herhangi bir olanaklı ya da gerçek amaç için iyi olduğu söyler. Eylemi, herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani başka herhangi bir amaç gütmeyen, kendisi için nesnel zorunlu olarak ilan eden kesin buyruk zorunluluklu, pratik bir ilke olarak geçerlidir (Kant, 2002: 31).

Öyleyse ancak koşulsuz buyruk ödev olabilir. Koşullu buyruk, eylemin herhangi bir olanaklı ya da gerçek amaç için iyi olduğunu gösterir. İlk durumda buyruk sorunlu, ikincisinde ise, onaylayıcı- pratik bir ilkedir. Eylemi, herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, başka herhangi bir amaç gütmeyen, kendisi için nesnel zorunlu olarak ilan eden kesin buyruk zorunluluklu, pratik bir ilke olarak geçerlidir (Kant,2002: 31).

Kant'a göre, bütün insanlar doğal bir zorunlulukla mutluluğa ulaşmak isterler. Bu yüzden koşullu buyruklara uymak bir zekâ buyruğudur. Kant, zekâyı şöyle tanımlar: kişinin iyi durumda olmasını sağlayan araçların seçiminde becerikliliğine dar anlamda zekâ<sup>5</sup> denir. Ama bunların geçerliliği mutlak değildir, belli bir amacı göz önünde bulundururlar. Koşullu buyruklar, bir koşula bağlıdırlar; bir başka şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ileri sürerler. Bir amaca ulaşmak isteyen kişinin, bunun için zorunlu olan aracı da istemesi akla uygundur (Kant, 2002: 32). Kant, koşullu buyruk karşısına, doğrudan doğruya ahlâksal iyi olarak gördüğü kesin buyruğu koyar. Kesin

<sup>5</sup> Kant'a göre, zekâ sözcüğü iki anlama gelir: bir anlamda cerbezinin, ikinci anlamda ise özel zekânın adı olabilir. İlki insanın başkalarını kendi amaçları için kullanmak üzere etkileyebilme becerikliliğidir. İkincisi bütün amaçları kendi sürekli yararı için birleştirme yeteneğidir. Sonuncusu aslında öyle bir zekâdır ki, birincinin değeri bile ona indirgenir ve birinci türden olana sahip olmayan bir insan için şöyle demek daha iyidir: o açığız ve kurnazdır, yine de bütünlüğünde zeki değildir (Kant, 2002: 32).

buyruk eylemin içeriği ve ondan çıkacak sonuç ile ilgili değil, biçimiyle ve onu ortaya çıkaracak ilkeyle ilgilidir. Kant'a göre, eylemde özce iyi olan niyettir; bu eylemde ortaya çıkan sonuç ne olursa olsun, bu buyruk ahlâksallık buyruğudur (Kant, 2002: 33).

Kant, buyrukları, beceri kuralları, zekâ öğütleri ya da ahlâksallık emirleri, yasaları olarak üç kategoride ele alır. Yalnızca yasa, koşulsuz ve gerçekten nesnel, dolayısıyla genel geçerli zorunluluk kavramını birlikte getirir ve emirler, boyun eğilmesi, yani eğilimlere karşı olsa bile uyulması gereken yasalardır. Kant'a göre, öğütlemeye de zorunluluk vardır; ama bu zorunluluk sırf öznel, rastlantısal koşullarda geçerli olabilir. Bütün bunlara rağmen kesin buyruğu sınırlandıran hiçbir koşul yoktur ve pratik de olsa, mutlak zorunlu bir buyruk olarak ona tam anlamda emir denilebilir. Kant, İlk buyurtulara teknik sanata ilişkin buyruklar, ikincilere pragmatik refaha ilişkin buyruklar, üçüncülerine de ahlâksal genel olarak özgür davranmaya, yani ahlâka ilişkin buyruklar adını verir (Kant,2002:33). Daha sonra Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserine şu soruyu ekler: Bütün bu buyruklar nasıl olanaklıdır? Beceri buyruklarının nasıl olanaklı olduğu, özel bir açıklamayı gerektirmez. Bu önerme, istemeye ilgisinde analitiktir (Kant, 2002:33-34). Koşullu buyruklar yalnızca beceri buyruklarıdır. “Belli bir amaca ulaşmak istersen şöyle hareket etmelisin”, ama bu çabanın arkasındaki isteme ya da düşünüş nasıl olursa olsun. Çünkü burada düşünüş değil, yalnızca amaç, başarı söz konusudur (Akarsu,1999:105).

Kant'a göre, mutluluğun belirli bir kavramını vermek kolay olsaydı, zekâ buyrukları beceri buyrukları ile uyuşur ve analitik olurdu. Mutluluk kavramı belirsiz bir kavramdır. Her ne kadar insan mutluluğa ulaşmak istese de, hiçbir zaman kesin ve tutarlı olarak aslında ne dilediğini ve ne istediğini söyleyemez. Bunun nedeni de şudur: mutluluk

kavramını oluşturan öğelerin hepsi deneyseldir. Bununla birlikte mutluluk idesi için bir bütün gereklidir, şimdi ve gelecekteki her durumumuzda da esenliğin en büyüğü gereklidir. Kant'a göre, bu kavrayışlı, aynı zamanda her şeyi yapabilen, ama yine de sonlu varlığın, aslında ne istediğinin belirli bir kavramını kurması olanaksızdır (Kant, 2002: 34). Zenginlik istese, kişiyi nice kaygılar, kıskançlıklar, tuzaklar içine boğazına kadar batırabilir. Uzun bir yaşam istese, bunun uzun bir sefalet olmayacağına kim güvence verebilir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkün, kısacası insan neyin kendisini gerçekten mutlu edeceğini, herhangi bir ilkeye göre, tam ve kesin bir şekilde belirleyecek durumda değildir. Çünkü bunun için insanın her şeyi biliyor olması gerekir. Demek ki mutlu olmak için, belirli ilkelere göre değil, yalnızca deneysel öğütlere göre, örneğin perhiz, tutumluluk, nezaket öğütlerine göre eylemde bulunmak yeterlidir.

Kant'a göre, bundan şu çıkar, zekâ buyrukları, tam anlamda buyurmazlar, yani eylemleri nesnel bakımdan pratik zorunlu olarak sunamazlar; onlara öğütlerden çok, aklın emirleri gözüyle bakmalıdır. Akıl sahibi bir varlığın mutluluğunu hangi eylemin sağlayacağını emin ve genel bir şekilde belirlemek sorunu tamamen çözülmez bir sorundur. Dolayısıyla bu soruna ilişkin, mutlu kılan şeyi dar anlamda buyuran bir buyruk olamaz; çünkü mutluluk aklın bir ideali değil sırf deneysel nedenlere dayanan hayal gücünün idealidir. Bu nedenler, aslında sonsuz olan bir sonuçlar dizisinin tamamına ulaştıracak bir eylemi belirlemeleri Kant'a göre boşunadır. Bu zekâ buyruğu, mutluluğu sağlayan araçların ne olduğunu emin bir şekilde bulunabileceğini kabul ederse analitik-pratik bir önerme olur. Zekâ buyrukları beceri buyruğundan, bunda amacın sırf olanaklı, onda ise verilmiş olması bakımından ayrılır; ama her ikisi de amaç olarak istenildiği varsayılan şeye, sırf araçları buyurdıklarından: amacı isteyene araçları da istemeyi

buyuran buyruk, her iki durumda da analitiktir. Demek ki, böyle bir buyruğun olanaklılığına ilişkin de bir güçlük yoktur (Kant, 2002: 35).

Kant için önemli olan ahlâk buyruğunun nasıl olanaklı olduğudur. Ahlâk buyruğu çözüm gerektiren tek sorundur. Bu buyruklar, koşullu değildir, dolayısıyla koşullu buyruklarda olduğu gibi, onun nesnel olduğu tasarımılanan zorunluluğu hiçbir ön koşula dayanmaz.

Kant, bu tür herhangi bir buyruğun olup olmadığını bir örnekle açıklar. Bu örnekte deneysel olabileceği, kesin gibi görüldüğü halde örtük olarak koşul içerdiğini gösterir. Örneğin “aldatıcı bir söz vermemem gerekir” dediğimizde bunu yapmamızdaki zorunluluğun sırf başka bir kötülüğü önlemek için verilen “yalan yere söz vermemem gerekir, bu durum ortaya çıkarsa başkalarının gözünden düşerim” anlamına gelen bir öğüt olmadığını; bu tür bir eylemin kendi başına kötü sayıldığını, dolayısıyla yasak buyruğunun kesin olduğunu düşünelim. Bu durumda bile istemenin, başka herhangi bir güdü olmadan, sırf yasa aracılığıyla belirlendiğini, öyle görünse bile kesin bir şekilde gösterilemez. Çünkü utandırılma korkusu, belki başka korkuların belli belirsiz kaygısı istemeyi etkilemiş olabilir. Bir nedenin var olmadığı deneyle kanıtlanamaz. Çünkü deney ancak bu nedenin farkında olmadığımızı öğretir. Böyle bir durum ahlâksal diye adlandırılan, böyle olduğunda kesin ve koşulsuz görünen buyruk, aslında, yararımıza dikkati çeken bunu sırf hesaba katmamızı öğreten yalnızca pratik bir buyruktur (Kant, 2002: 36). Bu durumdan dolayı Kant kesin buyruğun olanaklılığını a priori olarak araştırmamız gerektiği düşüncesindedir.

#### **III.3.4. Kesin Buyruk (Kategorik İmperatif)**

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "aklın sesi"nden söz eder ( Kant, 1999: 40). Burada Kant'ın anlatmak istediği tek şey, insanın yalnızca duyular dünyasının bir üyesi olmadığı; insanda içgüdü ve eğilimlerden başka bir de aklın olduğudur. "Akıl" *Prolegomana*'da *işlevi bakımından* şöyle betimlenmektedir: "Bizde bir yeti vardır ki, o kendisi de görünüşlere ait bir varlığın yetisi olarak, yalnızca eylemlerimizin doğal nedenleri olan öznel belirleyici nedenleriyle bağlantılı değil, ayrıca sırf ideler olan ve bu yetiyi belirleyen nesnel nedenlerle de bağlantılıdır; bu bağlantılılık da 'gereken'le dile gelir. (Kant, 1995: 98). Akıl, Kant'a göre, "gereken"i söyleme yetisidir<sup>6</sup>. Dolayısıyla Kant'a göre, doğa, başka bir şeyi göz önünde bulundurduğu için insana akı vermiştir. Gerekeni söyleyen bir yetinin sahibi olarak insan, salt duyular dünyasında mutlu olsun diye belirlenmiş olamaz. Oysaki akıl insanı duyular dünyasının üstünde başka bir yere yükseltir, insana başka bir dünyadan gelen bir sesi işitmesini sağlar. Bu ses de ahlâk yasası, yani kesin buyruktur. Bu buyruk hiçbir koşula dayanmayan, kesin ve a priori bir buyruktur.

Kant'a göre, ahlâksallığın kesin buyruğunu yerine getirmek herkesin elindedir ama mutluluğun deneysel ve koşullu buyurtularını yerine getirmek ancak seyrek olarak bir insanın elinde olur (Kant, 1999: 42). Daha önce belirttiğimiz gibi Kant " herkes kendini mutlu kılmalı" gibi bir buyruğun aptalca bir buyruk olduğunu ifade eder (Kant, 1999:43). Kant'a göre, her insan mutlu olmak ister, her insanın istediği şey kendisine buyrulamaz. İnsana yalnızca bu konuda önlemler buyrulmalı ya da daha iyisi sağlanmalıdır; çünkü bir insan istediği her şeyi yapamaz. Ama ahlâksallığı ödev altında buyurmak, akılcı bir şeydir; çünkü ahlâksallığın buyurtusunu eğilimlerle çatıştığında, herkes seve seve dinlemez. Kant bu durumu şu örnekle açıklığa kavuşturur: "kumarda kaybeden bir kişi, kendine ve akılsızlığına kızabilir. Ama oyunda hile yaparak kazanmışsa yaptığını ahlâk

---

<sup>6</sup> Kant'ın burada *işlevi* bakımından betimlediği akıl, genellikle yanlış bir sanıyla kabul edildiği gibi eylemde yapılması gerekeni değil, eylemde *istenmesi gerekeni* söyler.

yasası ile karşılaştırır karşılaştırmaz kendi kendini hor görmek zorunda kalacaktır” bu durumda ahlâk yasası, kişinin kendi mutluluğu ilkesinden çok daha başka bir şeydir. Kant’a göre, bir insanın kendi kendine “cebimi doldurmuş olsam bile ben değersiz biriyim” derken kullandığı ölçülerle “ ben zeki bir adamım, kasamı doldurdum” derken kullandığı ölçüler birbirinden çok farklıdır (Kant, 1999:43).

Kant’a göre, her koşullu buyruk mutlaka bir koşula bağlıdır. Yani herhangi bir amacı isterken, istediğimiz amaca ulaşmak için zorunlu olan aracı da bize buyurur. Buna karşıt olarak koşulsuz yani kesin buyrukta durum çok farklıdır, burada koşul olarak hiçbir amaç öne sürülmemiştir. Kant, kesin bir buyruğun olanaklılığını a priori olarak araştırmamız gerektiğini düşünür. Çünkü akıl sahibi varlık olarak insanın kesin buyruğu deneyde bulma gibi bir ayrıcalığı yoktur. Yalnızca kesin buyruk bizde pratik bir yasa etkisi uyandırır. Geri kalanların hepsi istemenin ilkeleri olsalar dahi yasa olamazlar, çünkü rastgele bir amaca ulaşmak için zorunlu olan şeyi buyururlar. Kant’a göre, genel olarak koşullu bir buyruk düşünüldüğünde, neyi içerdiğini hemen biliriz, çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin<sup>7</sup> bu yasaya uygun olması zorunluluğu içerir. Yasa ise onu sınırlandıran hiçbir koşul içermediğinden, genel olarak yasanın genelliğinden başka bir şey kalmaz. Yalnızca eylemin maksimi buna uygun olmalı ve buyruğu asıl zorunlu hale getiren bu uygunluktur (Kant,2002:37-38).

Kant’a göre, kesin buyruk bir tanedir ve Kant bu buyruğu şöyle ifade eder: “Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”

---

<sup>7</sup> “Maksim, eylemde bulunmanın öznel ilkesidir ve nesnel ilkeden, yani pratik yasadan ayırt edilmelidir. İlki, aklın öznenin koşullarına ( sık sık bilgisizliğine ya da eğilimlerine) uygun olarak belirlediği pratik kuralı içerir, bundan dolayı da öznenin, ona göre eylemde bulunduğu ilkedir; yasa ise, her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ilke ve ona göre eylemde bulunması gereken ilkedir, yani buyruktur” (Kant, 2002:37-38).



(Kant,2002:38)<sup>8</sup>. Bu buyrukla bize, belirli bir tek durumda ne yapacağımız söylenmemekte, sadece bize bir biçim, Kant'ın ifadesiyle söyleyecek olursak: “Mutlaka belirli bir tarzda hareket etmek gerekir” (Kant, 1999:35) verilmektedir.

Kant'a göre kesin buyruk “koşulsuz”, “ a priori” bir buyruktur. İsteme, bu yasayla ilgisinde, “yasanın sırf biçimi tarafından belirlenmiş olarak” düşünülmektedir. Ahlâk yasası tarafında belirlenen isteme, deneyden ve herhangi bir dış istemeden bir şey almaksızın belirlenen istemedir. İstemeyi bu tarzda belirleyen ilkenin, bu yasanın bilincine “aklın bir olgusu” denilebilir, “çünkü o daha önce gelen akıl verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akıl yürütülerek çıkarılamaz ve kendi kendisi, ne saf ne de deneysel herhangi bir görüye dayanmayan sentetik a priori bir önerme olarak bize kabul ettirir... bu deneysel bir olgu değil, saf aklın kendini aslında yasa koyucu olarak ortaya koyan tek olgusudur” (Kant, 1999:36).

Bütün ödev buyrukları, kendi ilkelerinden türetilir gibi türetilir; ödev denen şeyin boş bir kavram olup olmadığı belirsiz kalsa da Kant'a göre, hiç olmazsa bununla neyi düşündüğümüzü ve bu kavramla ne demek istenildiği gösterilebilir (Kant,2002:38). Kant'a göre, etkilerin ona göre çıktığı yasanın genelliği, en genel anlamda biçim bakımından asıl doğa denen şeyi, yani genel yasalarca belirlenen şeylerin varoluşunu meydana getirdiğinden, genel ödev buyruğu şöyle dile getirilir: “eyleminin maksimi sanki senin istemen aracılığıyla genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant,2002:38). Burada ilk buyruktaki “genel yasa” kavramı, ikinci buyruktaki “doğa yasası” haline gelir. Çünkü Kant'a göre, doğanın en temelli belirtisi olayların yasalılığıdır (Akarsu,1999:106).

---

<sup>8</sup> Kant kesin buyruğu Pratik Aklın Eleştirisi'nde “Saf Pratik Aklın Temel Yasası” başlığı altında şöyle formüle eder: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant, 1999:35).

Kant her iki buyruğu anlaşılır kılmak için birkaç örneğini tekrarlamamız durumu daha da anlaşılır kılacaktır. Örneğin bir dizi talihsizlikler sonunda umutsuzluğa düşerek yaşamını sürdürmeyi lüzumsuz bulan bir insanın buna bir son vermeyi düşünmesi ödev aykırı mıdır değil midir? Eylemlerinin maksimi genel bir doğa yasası olabilir mi? Doğanın yasası yaşamın sürdürülmesidir; yaşamı ortadan kaldırmaksa bununla çelişir ve doğa olarak var olamaz. Dolayısıyla o maksimin genel bir doğa yasası olabilmesi olanaksızdır. Sonuç olarak, yaşamına son vermek en üstün ödev ilkesiyle tamamen çatışır; bu nedenle de bir “yasa” olamaz (Kant, 2002:39).

Kant’a göre, bizim akıl hakkındaki bu düşüncemiz, aklın kendisine özgü bir nedenselliği olduğunu, eylemlerimize düzen veren buyruklarda daha iyi bir şekilde görülmektedir. Bu buyruklar bizden iyiyi yapmamızı, kötüden kaçınmamızı ister. Kant’a göre, bize yapmamız gerekenle, yapmamamız gerekeni gösteren; bizi zorlayan bir şey vardır. “Yapmalısın!” buyruğa, doğanın hiçbir yerinde ortaya çıkmayan, insanın akıl varlığının yapısından gelen bir tür bağlanmayı, bir gerekliliği gösterir. Burada bizim aklımız ve aklımızın yönettiği irademiz, görünüş dünyasındaki şeylerin düzenine uymaz. Sadece kendi etkinliğine dayanarak, kendisindeki idelerin düzenine uyar. Aklımızın ve irademizin uyduğu düzen, görünüş dünyasındaki şeylerin düzeni değildir. Bu düzen, aklın tümünden etkinliğine dayanarak, kendisi için, kendi idelerine göre kurduğu düzendir (Heimsoeth, 2007:111).

### **III.3.5 Pratik Buyruk**

Kant’a göre, insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık herhangi bir isteme için rastgele kullanılacak bir araç değildir. İnsanın kendisi amaç olarak vardır. Bundan dolayı

hem kendine hem de başka akıl sahibi varlıklara yönelik bütün eylemlerinde her zaman amaç olarak görmelidir. Eğilimlerin yöneldiği bütün nesnelere Kant'a göre koşullu bir değeri vardır. Eğilimler ve bunlara dayanan gereksinimler olmasaydı, nesnelere değersiz olurdu. Örneğin, Himalayalar'da yaşayan bir rahip için değerli herhangi bir nesnenin örneğin bir Ferrari'nin hiçbir önemi yoktur. Çünkü rahibin buna ne ihtiyacı ne de ilgisi vardır. Nesnelere eğer insanların ihtiyacı ve ilgisi varsa değerlidirler. İhtiyaçlar ve ilgiler kişilere göre değiştiğinden bu tür istemelerde çeşitlilik kaçınılmaz olacaktır.

Kant'a göre, var oluşları bizim istememize değil de, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, bir araç olarak ancak görece bir değeri vardır, bu yüzden onlara şeyler denir. Akıl sahibi varlıkların doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sadece araçlar olarak kullanılmayacak şeyler olarak gösterir. Böylece her türlü kişisel tercihi sınırlar ve bu bir saygı konusudur (Kant, 2002: 45-46).

Kant'a göre, kişiler, eylemimizin etkisi olarak varoluşları bizim için değeri olan sadece öznel amaçlar değildir; nesnel amaçlardır, yani kendi başına varoluşlarının kendisinin amaç olduğu şeylerdir. Kant için bu amaç yerine sadece araç olarak hizmetinde olacak bir başkası konamaz. Çünkü o olmadan mutlak değeri olan hiçbir şey ne olursa olsun bulunamaz. Oysa her türlü değer koşullu, dolayısıyla rastlantısal olsaydı, akıl için en yüksek pratik bir ilke, o ne olursa olsun, bulunamazdı (Kant, 2002:46). En yüksek bir pratik ilkenin ve insanın istemesi bakımından bir kesin buyruğun olması gerekiyorsa, bu kendisi amaç olduğundan, zorunlu olarak herkes için amaç olanın tasarımından istemenin nesnel bir ilkesini oluşturan, dolayısıyla genel pratik yasa işini görebilen bir ilke ya da buyruk olmalıdır (Kant, 2002: 46). Kant için bu ilkenin temeli de şudur: "akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır". İnsan kendi öz var oluşunu zorunlu olarak böyle tasarılar;

bu bakımdan da bu ilke, insan eylemlerinin öznel ilkesidir. Ama başka her akıl sahibi varlık da, benim için geçerli olan tam bu akıl nedeni sonucu var oluşunu böyle tasarılar. Dolayısıyla bu ilke, aynı zamanda nesnel yani, akıl sahibi bütün varlıklar için geçerli olabilecek nitelikte bir ilkedir.

Bu ilkeden hareketle en yüksek pratik temel olarak, istemenin bütün yasaları çıkarılabilmelidir. Kant, türetim yapmak için geçerli bu ilkeyi koyduktan hemen sonra pratik buyruğu şu biçimde ifade eder: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar, başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun”(Kant, 2002:46).

Kant’ın pratik buyruğun daha iyi anlaşılması için *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nin *Ahlâkın Sıradan Akıl Bilgisinden Felsefi Olanına Geçiş* Bölümü’nde verdiği örneğe dönmemiz gerekmektedir. Kant’a göre yaşamımızı sürdürmek bizim ödevimizdir ve hepimizin buna doğrudan doğruya bir eğilimi vardır. Fakat bunun için insanların birçoğunun yaşamlarına gösterdikleri endişe dolu dikkatin Kant’a göre hiçbir iç değeri olmamakla beraber maksimlerinin de hiçbir ahlâksal içeriği yoktur. Bu tür kişiler yaşamlarını ödevden dolayı değil ödevde uygun olarak korumaktadırlar. Kant, verdiği örneğe şöyle devam eder; talihin kötü cilvesi ve umutsuz acıdan dolayı yaşamdan tat almayı büsbütün kaybeden kişi alinyazısına küserek ölmeyi diler. Bu kişi bunlara rağmen yaşamını onu sevmeden, eğilim ya da korkudan dolayı değil de ödevi olarak görür ve ödevden dolayı sürdürürse işte o zaman maksiminin ahlâksal içeriği vardır (Kant, 2002:13). Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nin İkinci Bölümü olan *Yaygın Ahlâksal Dünya Bilgeliğinden Ahlâkın Metafiziğine Geçiş* de, daha önce verdiği örnekle devam eder. Birçok felaketler yüzünden umutsuzluğa düşmüş bir kişi yaşamdan bıktığı

halde intihar etmenin kendine karşı olan ödevine ters düşüp düşmediğini kendine soracak kadar akıllı başındadır. Kant'a göre, önemli olan bu kişinin eylemini genel bir doğa yasası olarak isteyip istemeyeceğidir. Maksim şudur: Yaşam hoş şeyler vaat etmekten ziyade felaketler getirmeye benziyorsa, ben sevgisinden dolayı yaşamı kısaltma ilke edinebilir. Ben sevgisinden çıkan bu ilke genel bir doğa yasası olabilir mi? Bu sorudan hemen sonra gördüğümüz şey, belirlenimi yaşamı geliştirmek olan aynı duyusla yaşamın kendisini yok etmenin yasa olduğu bir doğa kendisiyle çelişir ve doğa olarak var olamaz. Dolayısıyla, o maksimin genel bir doğa yasası olması olanaksızdır. En üstün ödev ilkesiyle tamamen çatışır (Kant, 2002: 38-39).

Kant, daha önce verdiği örneklere bağlı kalarak şu örneği verir: Kendine karşı zorunlu ödev kavramına göre, kendini öldürmeyi kafasında dolaştıran kişi, eylemin kendisi amaç olarak insanlık idesiyle bağdaşır bağdaşmayacağını kendisine sorabilir. Sıkıntılı bir durumdan kurtulmak için kendini yok ediyorsa, yaşamının sonuna kadar katlanılır bir durumu korumak için kişiyi sırf bir araç olarak kullanır. Ne var ki insan bir nesne değildir, dolayısıyla sırf araç olarak kullanılamaz; bütün eylemlerinde hep kendisi amaç olarak görülmelidir. Bundan dolayı onun sakatlayacak, bozacak ya da öldürecek şekilde davranılmaz (Kant, 2002:46-47). Bu son örnek pratik buyruğun doğru eylemin ilkesi olduğunun da kanıtıdır.

Kant'a göre, insanlık ve genel olarak her akıl sahibi doğanın kendisi amaç olması ilkesi; her insanın eylem özgürlüğünün en yüksek kısıtlayıcı koşulu olan bu ilke deneyden gelmez. İnsanın amaç olduğu ilkesi genel, a priori bir ilkedir. Bu ilke, ilkin, bütün akıllı varlıkları kaplayan bir genelliğe sahip olduğundan, ikinci olarak da ilkede insanlık, insanın öznel amacı yapılmadığından dolayı yasa olabilecek, a priori bir ilkedir. İlkede insanlık bir

araç olarak konumlandırılmayacak bir yere oturtulmuş, Kant'ın ifadesiyle “nesnel bir amaç” olarak belirlenmiştir; böyle bir ilke bu niteliklerinden dolayı “saf akıldan çıkmış olmalıdır” (Kant, 2002: 48).

Kant'a göre, aslında bütün pratik yasamaların temeli, ilk ilkeye göre nesnel olarak kuralda ve ona bir yasa hatta bir doğa yasası olabilme niteliğini sağlayan genelliğinin biçimde, öznel olarak ise amaçta bulunur. Kant'a göre, ne var ki, ikinci ilkeye göre bütün amaçların öznesi, kendisi amaç olarak her akıl sahibi varlıktır. Bundan da bu sefer, istemenin genel pratik akılla uyuşmasının en yüksek koşulu olarak, genel yasa koyucu bir isteme olarak her akıl sahibi varlığın istemesi idesi ortaya çıkar (Kant, 2002: 48). Bu ilkeye göre, istemenin genel yasa koymasıyla bağdaşmayan bütün maksimler reddedilir. Bununla birlikte, isteme yasaya sadece bağımlı değil, kendisi yasayı koyan olarak da ve her şeyden önce tam bunun için kendini yaratıcısı olarak gördüğü yasaya bağımlı görülmelidir. Kant'a göre, eylemlerin genel, bir doğa düzenine benzeyen yasaya uygun olmaları buyruğu ya da akıl sahibi varlıkların kendilerinin genel amaç olarak üstün tutulmaları buyruğu, kesin buyruklar olarak tasarlanmış olduklarından dolayı, güdü olarak herhangi bir ilgi duymanın buyurucu saygınlıklarına karışmaları olanaksız hale gelmiştir.

Kant'ın bu düşünceleri insanın yapıp ettikleri göz önünde bulundurulduğu zaman, somut bir hal alacaktır. Kant'ın insanın varlık yapısında düşünülür olan ile deneysel olan iki ayrı özellik gördüğünü tezin daha önceki bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alındı. Kısaca, insan bir yönüyle doğadaki bütün her şey gibi duyu verilerinin, görünüş dünyasının bir parçası, fakat aynı zamanda insan kendisinin sadece bir doğa parçası olmadığını bilmektedir. Başka bir deyişle, insan aynı zamanda düşünen bir yanının da olduğunu bilir. İnsanın duyusal nitelikteki yanı, yani onun bedeni ve ruhsal varlığı doğa yasalarına bağlı

olduğu için, doğa bilimleri tarafından araştırılıp bilinebilir. Buna karşılık, insanın düşünülür nitelikteki yanını, bu şekilde bilememiz söz konusu değildir; çünkü insanın bilgisi, zaman ve uzam formlarına bağlı duyu verileri alanında olup biterken, insanın aklı ise doğanın bağlayıcı koşullarına dayanmaz. Biz insan aklını, insanın eylemlerinin dayandığı istemesinin kaynağı olan, irade kararlarını veren, etki yapan bir şey olarak kavrarız (Heimsoeth, 2007:110-111).

### **III.3.6 İnsanın Değeri**

Kant, insanı akıl sahibi bir varlık olarak duyular dünyasında değil, anlama yetisi dünyasında yani noumenon dünyasında görür (Kant, 2002: 71). Akıl sahibi varlığın istemelerinin, doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağını; bunun sonucu olarak, saf akıl tarafından, yani ahlâk yasası tarafından belirlenebilme olanağını taşıması, özgürlüğün ve ahlâksallığın “ olanağının koşulu” nu oluşturur. İnsanı insan yapan, onu değerli kılan şey, onun pratik akla ve özerkliğe sahip olmasıdır. İnsan ancak ahlâksal eylemde bulunabildiği, böylece bir “amaçlar krallığı” nın üyesi olabildiği için, kendi başına bir amaçtır ve bu nedenle mutlak bir değere sahiptir. Kısaca insan, doğa yasalarının belirlenimi dışında kalabildiği için otonomdur, otonom bir varlık olabildiği için de özgür ve ahlâksal eylemde bulunabilmekte; ahlâksallık da onun değerinin temelini oluşturmaktadır (Günay,2006:99-100).

Kant’ın etik görüşünde insan ve diğer şeyler arasında önemli bir fark, bir değer farkı olduğu bilgisinden hareket eder. Kant bu görüşünü “amaçlar krallığı” kavramı ile ilgisinde dile getirir. Kant’a göre, Akıl sahibi varlık, kendini ve eylemlerini yargılayabilmek amacıyla, “kendini genel yasa koyucu” olarak görmelidir. Yasa koyma olanağına sahip bir canlı türü olarak insan bu yasaların hüküm sürdüğü bir “amaçlar

krallığının” yurttaşdır (Kant, 2002:50). “Krallık akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliği” anlamına gelir. Akıl sahibi varlıkların hepsi, bir diğerini araç olarak değil, ama her zaman salt bir amaç olarak görmeleri *gerektiğini* söyleyen ahlâk yasasına bağlıdırlar. Böylece her bir akıl sahibi varlık bu yasanın egemen olduğu amaçlar krallığında hem yasanın yapıcısı hem de öznesidir; bu krallığın hem yasa koyucusu hem de yurttaşdır. Bu krallığın yurttaşları olarak tek tek akıl sahibi varlıklar, “kişiler” koşulsuz bir değere sahiptirler. Bu krallıkta varolan her şeyin ya “fiyatı” vardır ya da “değeri”. Fiyatı olan şeylerin yerine, eş değeri olan bir başka şey, bir benzeri konulabilir. Söz gelişi ne kadar pahalı olursa olsun herhangi bir otomobilin yerine bir başkası konabilir demektir bu. Ama değeri olan şeyler konusunda durum farklıdır. Çünkü değeri olan şeylerin, kişilerin yerine bir başkası konamaz. Kişiler “her türlü fiyatın üstünde”dirler (Kant, 2002: 52). Yani bir kişinin yerine koyabileceğimiz bir başkası yoktur, her bir kişi tektir; eşsizdir.

*İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*’nin birinci maddesinde “bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğar. Akıl ve vicdanla donatılmışlardır ve birbirine kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar” ifadesi yer alır. Ana insan hakları belgelerinin temelindeki insan hakları anlayışıyla dile getirilen, bunu yapan tek madde olan birinci maddede bütün insanların onur ve haklar bakımından eşitliği insanın yapısına özgü iki özellik biri düşünsel eş deyişle akıl biri de etik yani vicdan olan iki özellikle temellendirilmeye çalışılır. Bu iki özellikten, insanların birbirlerine “kardeşçe” davranma gerekliliği de türetilmiştir. Bütün insanlar onur ve haklar bakımından eşittirler, çünkü akıl ve vicdanla donatılmışlardır. Akıl ve vicdanla donatıldıkları için de birbirine kardeşçe davranmalıdırlar. Burada insan haklarının aynı zamanda eylem ilkeleri olarak da düşünüldüğü görülmektedir. Kant’ın her durumda insanın araç olarak değil, amaç olarak



görülmesi düşüncesi *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nde yer alan "insan hakları sadece insan oldukları için insanlara aittir" anlayışının ortaya çıkmasının temelidir

Kant'ın pratik buyrukta ifade ettiği; "her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant, 2002: 46) düşüncesi devletlerin ve onları oluşturan kurumların temel ilkesi haline getirildiğinde insan haklarının korunması daha kolay olmaktadır.

### III.3.7 Özgürlük

Kant, özgürlüğü "*Saf Aklın Eleştirisi*" nde saf aklın bir kavramı, kendi kavramıyla söylenecek olursa bir "ide"si olarak öne sürmüştür. Bu kavram ide olduğu için deney dünyasında bulunması da söz konusu değildir. Özgürlüğün varlığı deney dünyasında ispatlanamaz. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin *Önsöz*'ünde *Saf Aklın Eleştirisi*'nde varılan bu durumu kısaca betimler: İlk pratik akıl teorik akılla koşuttur; eş deyişle, insanda teorik akıl ve pratik akıl olarak iki ayrı "yeti" mevcut değildir. Bir ve aynı akıl, farklı alanlarda, farklı uygulamalarla karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, birisi için geçerli olan doğru bilgiler, diğeri için de doğru olacaktır. Ancak pratik akıl, teorik akıldan farklı olarak, safça pratik olması durumunda hem kendi gerçekliğini hem de kavramlarının gerçekliğini eylemlerle kanıtlar. Saf akıl özgürlük kavramını düşünülmesi olanaksız olmayan, ama sorunlu bir kavram olarak ortaya koymuştu. Özgürlük "sorunsal" bir idedir, çünkü saf akıl, bir ide olarak özgürlüğü bilmeye kalkıştığında, çözümsüz bir "hem-hem de" antinomisiyle karşı karşıya kalmaktadır: özgürlük hakkında hem tez doğrudur, hem de antitez. Dolayısıyla özgürlüğün konu edildiği üçüncü antinomi aklın bir idesi olarak "sorunlu" bir kavram olduğunu gösterir. Özgürlüğün ne olduğu saf akılla yanıtlanamaz. Bu sorunsalın

çözümü *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne aittir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin *Önsöz*'ünde bu çalışmasıyla ulaşmaya çalıştığı sonucu salt pratik aklın var olduğunu, pratik aklın olanaklılığının, kapsamının, ilkelerinin ve sınırlarının insanın doğal yapısı ile bağ kurmadan eş deyişle insanın fenomen yanına bakmadan; yani, deney bilgisi kullanmadan, kavramlarla çalışarak eksiksiz olarak ortaya koymak olarak belirler. Çünkü Kant'a göre, deney bilgisiyle elde edilecek olan yasa akıl sahibi varlıkların hepsi için genel-geçer olabilecek nitelikte olamaz; böyle elde edilen yasanın deneysel bir içeri olacaktır.

Kant'a göre, akıl, saf akıl olarak "gerçekten pratikse kendi gerçekliğini yapıp etmeyle kanıtlayacaktır". Ayrıca, bu yetiyle özgürlük de *-Saf Aklın Eleştirisi*'nde teorik aklın var olduğunu kanıtlamak için antinomilere düşen özgürlük "sağlamlık" kazanacaktır. Pratik akıl nedensellik kategorisinin duyular üstü bir nesnesine, yani özgürlüğe her ne kadar pratik bir kavram olarak ve pratik kullanım içinde olsa da gerçeklik sağlamaktadır. Teorik akılda yalnızca düşünülebileni bir olguyla doğrulamaktadır. Bu doğrulama özgürlük kavramına nesnel gerçeklik sağlar (Kant, 1999:3).

*Pratik Aklın Eleştirisi* ise, özgürlük kavramına pratik aklın zorunlu bir yarası olarak bakar ve ahlâk yasasıyla gerçekliğini kanıtlar. Böylelikle özgürlük saf aklın hatta teorik aklın sisteminde bütün yapının kilit taşı haline gelir. İdeler olarak teorik akılda desteksiz kalan Tanrı ve ölümsüzlük kavramları bile özgürlük kavramına bağlanır (Kant, 1999: 3-4).

Kant'a göre, özgürlük idesi<sup>9</sup> teorik aklın bütün ideleri içinde doğrudan kavranılmasa da a priori olarak bilinen tek idedir. Çünkü Kant için özgürlük ahlâk yasasının koşuludur (Kant, 1999: 4)<sup>10</sup>.

Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin üçüncü bölümünde ilkin insanın istemesinin duyular dünyası tarafından belirlenmesi yani doğa yasaları altında olması durumunu yaderklik (heteronomi) olarak adlandırır. Oysa akıllı bir varlık olan insanın istemesi özgürlükten gelen bir nedenselliğin zeminidir. Duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma özgürlükten başka bir şey değildir (Kant, 2002: 71). Kant, özgürlük idesine özerklik (otonomi) kavramını, özerklik kavramına da ahlâksallığın genel ilkesini sıkı bir şekilde bağlar (Kant, 2002:71). Kant, özgürlüğü hem insan türünün bir özelliği hem de akıl sahibi varlığın bir özelliği olarak görür. Kant'ın özgürlük idesi ahlâksallık ilkesi ile sıkı bir ilişki içerisindedir.

Kant'a göre, ahlâk yasasının biçimi yalnızca akıl tarafından tasarlanır. Yasa, bu özelliğinden dolayı duyuların nesnesi olamaz ve görünüşler arasında yer almaz. Yasanın biçiminin tasarımı, istemeyi belirleyen nedendir; ama bu neden doğa olaylarını belirleyen

---

<sup>9</sup> Kant'a göre, özgürlük idesi, yalnız ve yalnız, etki olarak görünüşün nedeni olarak düşünsel olanla ilgisinde bulunur. Bundan dolayı, uzamını onunla doldurduğu son bulmaz eylemine bakarak bu eylem bir iç ilkedен gelse bile maddeye özgürlük yükleyemeyiz. Aynı şekilde saf anlama yetisi varlıklarına, örneğin eylemi içkin olan Tanrı'ya, uygun düşen bir özgürlük kavramı da bulamayız. Çünkü eylemi belirleyici dış nedenlerden bağımsız olsa bile, onun öncesiz-sonrasız aklında ve Tanrısal doğasında belirlenmiştir. Ne var ki, bir eylemle bir şey başlayacaksa, böylece de etki zaman dizisinde ve dolayısıyla duyular dünyasında bulunacaksa (söz gelişi dünyanın başlangıcı gibi); o zaman "nedenin kendisinin nedenselliğinin de mi başlangıcı olması gerekir?" ya da "nedenselliği başlamaksızın bir neden bir etkiyi başlatabilir mi?" sorusu ortaya çıkar. İlk durumda bu nedenselliğin kavramı doğa zorunluluğunun, ikincisinde ise özgürlüğün kavramıdır (Kant, 1999: 98).

<sup>10</sup> Kant'ın ifadesiyle söylenecek olursa, "burada özgürlüğün ahlâk yasasının koşulu olduğunu söyledikten sonra, yazının içinde, özgürlüğün bilincine varabilmemizin koşulunun her şeyden önce ahlâk yasası olduğunu söylediğimde, hiç kimse bu noktada bir tutarsızlıkla karşılaştığı kuruntusuna kapılmasın diye, şu kadarını anımsatayım: gerçi özgürlük ahlâk yasasının ratio essendi'sidir, ama ahlâk yasası da özgürlüğün ratio cognoscendi'sidir. Ahlâk yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlâk yasasıyla hiç karşılaşamazdık" (Kant, 1999:4).

nedensellik yasasından farklıdır. Kant'a göre, yasanın biçiminden başka hiçbir belirleyici neden isteme için yasa görevi göremiyorsa, böyle bir isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından bağımsız düşünülmelidir. Kant bu bağımsızlığa "transsendental özgürlük" adını verir. Eğer Maksimin sırf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa Kant'a göre bu isteme ancak özgür bir istemedir (Kant, 1999: 33).

Kant, bizi özgürlüğe götüren yolda birinci adımda istemenin yapısını gösterir. İkinci adım ise, istemenin özgür olduğu varsayılarak sadece istemeyi zorunlu olarak belirlemeye uygun yasayı bulmaktır. Kant'a göre, pratik yasanın içeriği, yani maksimin bir nesnesi, ancak ve ancak deneysel olarak verilebilir. Özgür bir isteme ise deneysel koşullardan bağımsız ama yine de belirlenebilir olmak zorundadır. Özgür isteme, yasanın içeriğinden bağımsız fakat yine de yasada bir belirleme nedeni bulmalıdır. Yasada ise içerik değil yasa koyan biçim vardır. Yasa koyucu biçim, maksimde taşındığı kadarıyla, istemenin belirlenme nedeni olacak tek şeydir (Kant, 1999: 33). Bu durumda özgürlük ile koşulsuz pratik yasa karşılıklı olarak birbirlerine götürürler.

Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki şu soru çok önemlidir. Koşulsuz pratik olanla ilgili bilginiz nereden başlar? Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı? Kant'a göre bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlüğün bilincine doğrudan varamayız ve onu deneyden çıkaramayız. Bize kendisini ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlâk yasasıdır. Akıl, ahlâk yasasını hiçbir duyuşal koşul tarafından alt edilemeyen, dahası koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğu için ahlâk yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür (Kant, 1999: 34). Kant, daha sonra ahlâk yasasının bilincinin nasıl olanaklı olduğu sorusunu sorar ve ardından şu açıklamayı yapar: "saf pratik yasaların bilincine, tıpkı saf teorik ilkelerin bilincine

vardığımız gibi, aklın bu yasaları bize buyurmasındaki zorunluluğa dikkat etmekle ve karşımıza çıkardığı tüm deneysel koşulları ayıklamakla varabiliriz” (Kant, 1999: 34). Kant daha önce *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bize saf teorik ilkelere saf anlama yetisi bilincinin çıktığını göstermişti. Burada ise, saf pratik yasalardan saf isteme kavramının çıktığını gösterir. Kant’a göre, görünüşler arasında hiçbir şey özgürlük kavramıyla açıklanamaz.

Bu noktada ulaşılan kavramsal düzey, kendi kişisel deneyimlerimiz aracılığıyla da farkına varabileceğimiz bir olguya işaret eder. Kavramlar değil de kişisel deneyimler söz konusu olduğunda Kant’ın özgürlüğün bilincine varma süreci hakkındaki ünlü örneğine değinmek gerekir:

Varsayalım ki, birisi, arzu ettiği nesne ve fırsat karşısında olduğu zaman, haz eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı tadarak tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına alamaz mıydı? Ne cevap vereceğini bulmak için uzun uzadıya düşünmeye gerek yok herhalde. Ama prensi onu aynı gecikmeyecek ölüm cezasıyla tehdit ederek, bir bahane uydurup ortadan kaldırmak istediği şerefli bir adamın aleyhinde yalancı tanıklık etmeye zorlarsa, acaba, yaşamaya olan sevgisini ne kadar büyük olursa olsun yenmeyi olanaklı görür mü? Kant’a göre, bu sevgiyi yenip yenmeyeceğini kesin bir biçimde söylemeye cesaret edemeyecektir belki; ama yenmesinin olanaklı olduğunu duraksamadan kabul etmek zorundadır. Demek ki, belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde, ahlâk yasası olmasaydı bilemeyeceği özgürlüğün olduğunu görür (Kant, 1999: 34-35).

Kant’a göre, istemenin özerk olması bütün ahlâk yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. Buna karşılık kişisel tercihin yaderkliği herhangi bir yükümlülüğün temeli olamaz. Yaderklik, böyle bir yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlâksallığına karşıdır. Ahlâksallığın tek ilkesi, yasa, her türlü içerikten yani kişinin arzu ettiği herhangi bir nesneden bağımsızdır. İstemenin dış nedenlerden yani eğilimlerden, arzularından,

isteklerden ve benzeri nedenlerden etkilenmemesi Kant'a göre negatif özgürlüktür, burada özgürlüğün ne olduğu değil ne olmadığı belirtilerek, negatif bir belirleme yapılmaktadır.

Buna karşılık saf olarak pratik aklın kendi kendine yasa koyması ise pozitif anlamda özgürlüktür (Kant, 1999: 38). Ahlâk yasası saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez. Kant'a göre, pozitif özgürlük bütün maksimlerin biçimsel koşuludur. Maksimler ancak bu koşula bağlı oldukları için en yüksek pratik yasayla uyuşabilirler. Herhangi bir eğilimin peşinden gitme doğa yasasına bağımlılığı ifade eder, böyle bir durumda isteme kendine yasa koyamaz sadece tutku yasalarının nasıl akıllıca izleneceği ile ilgili bir buyurtu verir. Böylece maksim genel yasa koyucu biçimini hiçbir zaman taşıyamadığı gibi hiçbir yükümlülük getirmez. Böyle bir maksimden çıkan eylem yasaya uygun olsa bile, saf pratik aklın ilkesine, dolayısıyla da ahlâksal niyete ters düşer (Kant, 1999: 38-39).

Kant'a göre, kişinin kendi mutluluğunu istemesi yaderkliktir, böyle bir şey ahlâksallık ilkesinin tam karşıtıdır. Yasa görevini yapacak olan belirleyici neden, maksimin yasa koyucu biçiminden başka bir yerde aranmamalıdır. Bu durum aynı zamanda bir çatışmaya da yol açar, bu çatışma sadece mantıksal bir çatışma değil aynı zamanda pratik bir çatışmadır. İsteme ile ilgili aklın sesi en sıradan insan için bile susturulamayan, duyulabilir bir ses olmasaydı, bu çatışma ahlâksallığı tamamen ortadan kaldırırdı (Kant, 1999: 40). Kant'ın bu açıklamaları bize ahlâk yasasının bilgisini kanıtlamaktadır. Kant bu durumu daha anlaşılır kılmak için birkaç örnek verir:

Sevdiğin bir arkadaş sana, yaptığı bir yalan tanıklık konusunda kendini haklı göstereceğini sanarak, ilkin bunu kendi iddiasına göre kutsal bir ödev olan kendi mutluluğunu korumak istediği için yaptığını söyleyip, arkadan bunu yapmakla sağlayacak yararları saysa, yalanın ortaya çıkmamasını, hatta senin tarafında ortaya çıkarılmamasını... Sağlama bağlamak için

yaptığı kurnazlığı övse, sonrada bütün ciddiliğiyle hakiki bir insanlık ödevini yerine getirdiğini söylese: böyle bir durumda sen ya onun yüzüne gülerdin ya da nefretle ondan uzaklaşırdın (Kant, 1999: 41).

Kant'a göre, ahlâksallık ve ben sevgisinin sınırları açık ve kesin bir şekilde çizilmiştir, en sıradan göz bile bir şeyin ahlâksallığa mı yoksa ben sevgisine mi girdiğini ayırt etmede yanılmaz (Kant, 1999: 41).

Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde bütün insanların kendi istemelerinin özgür olduklarını düşündüklerini ve bundan dolayı, eylemlere ilişkin bütün yargıların, eylemlerin nasıl olması gerektiğine bakılarak verildiğini dile getirir (Kant, 2002: 74). Bununla birlikte özgürlük bir deney kavramı değildir, olamaz da; çünkü salt deneye, eş deyişle nedensel bağlarla belirlenmiş dünyaya bakıldığında özgürlük düşüncesine dayanılarak zorunlu istemler olarak tasarılan istemlerin tersi kendini gösterse de, insan varlığı söz konusu olduğunda özgürlük kavramı elde kalır. Olup biten her şeyin doğa yasalarının belirlenmesi zorunludur ve doğa zorunluluğu bir deney kavramı değildir. Doğa zorunluluğu, zorunluluk kavramını, dolayısıyla a priori bilgi kavramını beraberinde getirir. Ama bu doğa kavramını deney doğrular ve deney, yani duyu nesnelere göre genel yasalara göre bağlantılı olan bilgisi olanaklı olacaksa, Kant'a göre bu kavramı varsaymak gerekir. Bu nedenden dolayı Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlüğü, nesnel gerçekliği şüpheli bir akıl "idesi" olarak betimlemesinden öteye gidemez. Doğa ise, gerçekliği deney örnekleriyle kanıtlanan ve zorunlu olarak kanıtlanması gereken bir anlama yetisi kavramıdır.

Kant'ın burada anlatmak istediği, istemeye yüklenen özgürlüğün doğa zorunluluğuyla çelişir gibi görünmesine karşın, aklın kurgusal bakımdan doğal zorunluluk

yolunu özgürlük yolundan daha yürünülebilir ve işe yarar bulduğudur. Burada aklın bir diyalektiği ortaya çıksa bile, pratik bakımdan özgürlük yaptıklarımız ve yapmadıklarımızda akli kullanmamızı olanaklı kılan tek patikadır. Bundan dolayı özgürlüğü aklımsı çıkarımlarla kenara itmek, sıradan insan akli için olduğu kadar, kılı kırk yaran felsefe için de olanaksızdır. Felsefe, aynı insan eylemlerinde özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında hakiki bir çelişkiye rastlanamayacağını kabul etmeli, çünkü ne doğadan ne de özgürlük kavramından vazgeçilebilir (Kant, 2002: 74-75).

Kant insana baktığında birbirinden koparılamayacak iki ana öge bulur: Bu öğelerden ilkinde göre insan doğa nedenselliğinin bir parçasıdır; eş deyişle insan eğilimleri arzuları, gereksinimleriyle duyusalılık tarafından belirlenen bir canlıdır. Diğer taraftan ise, bu aynı canlı türü aynı doğanın bir parçası olarak, salt doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme, akıl tarafından belirlenme olanağına sahiptir. İnsan, evrende bu iki ögeyi kendinde birlikte taşıyan tek canlıdır. Ancak insan türü kendisi için salt bir tek belirleyici tasarladığında kaçınılmaz olarak bir çelişki içine düşer. Ama insan türü, salt bir doğa varlığı olmadığına da bilincine sahiptir. Kant etik görüşünde bu çelişkinin nasıl aşılacağına bilgisini ortaya koymaktadır (Kant, 2002: 75).

Kant, bu bağlamda *Saf Aklın Eleştirisi*'nde söylediklerini *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bize anımsatarak düşüncelerini derinleştirir ve şu ifadeleri kullanır:

Özgürlük olarak nedensellikte doğa mekanizmi olarak nedenselliğin, ilkinin ahlâk yasası, ikincisinin de doğa yasası aracılığıyla birleştirilmesi, hem de bir aynı öznedede, yani insanda birleştirilmesidir. İnsan, ilkiyle ilişkisi bakımından saf bilinçte kendi başına varlık olarak, öbürüyle ilişkisinde de deneysel bilinçte görünüş olarak tasarlanmadığı sürece olanaksızdır. Bu yapılmayınca, akıl kendi kendisiyle çelişmekten kaçınmaz (Kant, 1999 : 6).



Kant'a göre, öznenin özgürlüğü ile bir arada bulunamayan doğa zorunluluğu, yalnızca zaman koşulları altında bulunan bir şeyin belirlenimlerine, dolayısıyla görünüş olarak eylemde bulunan öznenin belirlenimine aittir. Bu bakımdan öznenin her eyleminin belirlenme nedenleri geçmiş zaman içinde yer alır ve artık onun gücünün dışındadır. Öte yandan, kendisinin “kendi başına şey” (noumenon) olarak bilincinde olan aynı özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından kendi var oluşuna bakınca, kendisini yalnız aklın koyduğu yasalarla belirlenebilir görür. Bu var oluşunda da, istemesinin belirlenmesinden önce gelen bir şey yoktur. Her eylemi ve genel olarak var oluşunun iç duyuya göre değişen her belirlenimi, hatta varoluşunun bilincinde, yalnızca sonuç olarak görünecek, ama yine de hiçbir zaman öznenin noumenon olarak nedenselliğinin belirlenme nedeni olarak görünmeyecektir. Bu açıdan bakıldığında, akıl sahibi varlık yaptığı her yasaya aykırı eylem için haklı olarak, ‘ben bu eylemi yapmayabilirdim’ diyebilir. Çünkü bu eylem, onu belirleyen bütün geçmişle birlikte, akıl sahibi varlığın kendine sağladığı karakter fenomenine aittir (Kant, 1999:107). Özne bu görünüşlerin nedenselliğini de, her türlü duyusalıktan bağımsız bir neden olarak kendi karakterine yüklemektedir.

Kant'a göre, saf teorik aklın ideleri içinde, yalnızca pratik bilgi açısından da olsa, duyular üstü alanda büyük bir genişleme sağlayan ide özgürlük idesidir. Kant bu düşüncesine şu soruyu sorarak devam eder: “Bütün öbür ideler anlama yetisinin salt olabilir varlıkları için boş olan yeri göstermekle birlikte, bu varlıkların kavramını hiçbir şeyle belirleyemezken, yalnız ve yalnız özgürlük idesine nereden böyle büyük bir verimlilik payı düşmüştür?” Kant, bu soruya şu yanıtı verir:

Kategorisiz hiçbir şeyi düşünemeyiz, bu kategorinin de ilkin uğraşmakta olduğum aklın özgürlük idesinde aranması gerektiği hemen kavrarım. Burada bu kategori nedensellik kategorisidir. Ayrıca şunu anlarım, aklın aşkın bir kavramı olarak özgürlüğün temeline, ona karşılık olacak bir görü konamasa da, yine anlama yetisinin kavramına, nedensellik

kavramına, ilkin bu kavramın nesnel gerçekliğini sağlama bağlayacak bir duyuşal görü verilmelidir (Kant,1999:113).

Kant'a göre, pratik akıl kendisini bir anlama yetisi dünyasında düşünmekle sınırlarını aşmaz. Ama kendini doğrudan doğruya kavramak ve duyulamak isterse sınırlarını aşar. Bu, istemenin belirlenmesinde aklın hiçbir yasa koymaması duyular dünyası bakımından negatif bir düşüncedir. Ancak, şu noktada pozitifdir, o özgürlük, negatif bir belirlenme olarak, aynı zamanda pozitif bir yetiye, hatta isteme dediğimiz aklın bir nedenselliğine bağlıdır. Bu nedensellik ise, eylemlerin ilkesinin bir akıl nedeninin yapısal özelliğine, yani maksimin, bir yasada olduğu gibi genel geçerlilik koşuluna uygun olacak şekilde eylemde bulunmadır. Fakat anlama yetisi dünyasından bir isteme nesnesi, yani bir hareket nedeni alınırca, sınırlarını aşmış olur ve hakkında hiçbir şey bilmediği bir şey konusunda bir şeyler bildiğini ileri sürmüş olur (Kant, 2002: 77).

Kant, bütün kategorileri iki ana kümede ele alır, nesnelere tasarımında sadece sentez birliğine ilişkin matematiksel kategoriler ile nesnelere var oluşunun tasarımında yer alan dinamik kategoriler. Birinci kategori, büyüklük ve nitelik kategorileri her zaman türdeş olanın bir sentezini içerir. Bu sentezde, duyuşal görüye verilen, uzam ve zamanca koşullu olanda koşulsuz olan bulunamaz. Çünkü bunun kendisinin de yine zaman ve uzama ait olması, dolayısıyla onunda hep koşullu olması gerekir. Bu yüzden saf teorik aklın diyalektiğinde, koşulsuz olanı ve akıl için koşulların tümünü bulmada izlenen karşıt yollarının ikisi de yanlıştı. İkinci kümede olan kategoriler, (nedensellik kategorisi ile bir şeyin zorunluluğu kategorisi) bu türdeşliği hiç gerektirmez. Çünkü burada görünün kendi içindeki bir çeşitlilikten nasıl oluştuğunu değil, yalnızca onun karşılığı olan koşullu nesnenin var oluşunun koşulun var oluşuna, anlama yetisinde ona bağlı olarak nasıl eklendiğini tasarlamak gerekir. Burada gerek nedensellik, gerekse şeylerin kendisinin

rastlantısal var oluşu açısından duyular dünyasında tamamen koşullu olanın karşısına düşünülür dünyada koşulsuz olanı koymaya ve sentezi aşkın yapmaya izin vardır. Bu yüzden saf teorik aklın diyalektiğinde, koşullu olanda koşulsuz olanı bulmada izlenen, görünüşte birbirine karşıt iki yol, örneğin nedensellik sentezinde duyular dünyasının nedensel etkiler zincirinde koşullu olanda artık koşullu olmayan nedenselliği düşünmek, gerçekten de çelişik bir şey değildir. Aynı eylem, duyular dünyasına ait olarak hep duyusal bakımdan koşullu, yani mekanik olarak zorunluysen, yine de aynı zamanda, düşünülür dünyaya ait olan eyleyen varlığın nedenselliği olarak, duyusal bakımdan koşulsuz bir nedenselliğe dayanabilir; dolayısıyla özgür olarak düşünebilir (Kant, 1999:114).

Kant için önemli olan bu olabirliğin bir olurluğa dönüşmesidir. Artık belirli eylemler, düşünsel, duyusal bakımdan koşulsuz bir nedenselliği varsayar. Duyular dünyasında olup biten şeyler olarak gerçekten deneyde verilmiş eylemlerde bu iç içe bağlanmaya rastlamayı umamayız, çünkü özgürlük aracılığıyla nedensellik, her zaman duyular dünyasının dışında, düşünülür olanda aranmalıdır. Ama duyu sahibi varlıkların dışında kalan diğer şeyler, algımıza ve gözlemimize verilmemiştir. Bu tür duyusal koşulu belirleniminin dışında bırakan, karşı çıkılmaz, nesnel bir nedensellik ilkesi vardır. Bu ilke nedensellik açısından aklın, belirleme nedeni olarak artık başka bir şeye başvurmasını gereksiz kılar. Bu ilkeyi arayıp bulmak gerekmez. Öteden beri her insan aklında bulunan, her insanın varlığına kök salmış olan bu ilke, ahlâksallık ilkesidir. Bu koşulsuz nedensellik ve bu nedenselliğin yetisi, (özgürlük), özgürlükle birlikte de, duyular dünyasına ait olan, aynı zamanda düşünülür dünyaya ait olarak yalnızca belirsiz ve sorunlu diye düşünülmeyp, tersine nedenselliğinin yasası açısından bile belirlenmiş ve onaylanmış bir varlık olarak bilinen özne; böylece düşünülür dünyanın gerçekliği, pratik açıdan belirlenmiş olarak verilmiştir. Kant'a göre, yalnızca özgürlük kavramı, kendi dışımıza

çıkmağa gerek kalmadan, koşullu ve duyusal olandan başka koşulsuz olanı düşünüp bulmamızı sağlar (Kant, 1999: 114-115).

Kant'a göre, akıl kendine, saf aklın nasıl pratik olduğunu açıklamaya kalkıştığı zaman, özgürlüğünde nasıl olanaklı olduğunu açıklamış olur. Eğer bu durum söz konusu olmasaydı o zaman akıl bütün sınırlarını aşmış olurdu. Ancak yasalara bağlayabileceğimiz, nesnesi herhangi bir olanaklı deneyde verilebilecek şeyleri açıklayabiliriz. Özgürlük ise, nesnel gerçekliği hiçbir şekilde doğa yasalarına göre, dolayısıyla olanaklı herhangi bir deneyde ortaya konamayacak bir idedir. Özgürlüğe bir benzetmeyle örneklendiremeyiz. Bu durumdan kaynaklı özgürlüğü ne kavrayabilir ne de görüsünü edinebiliriz. Özgürlük, bir istemenin, arzulama yetisinden çok farklı bir yetinin bilincinde olduğuna inanan bir varlıkta, aklın zorunlu bir varsayımı olarak geçerlidir. Kant'a göre, doğa yasalarına göre belirlemenin bittiği yerde, her türlü açıklama da biter (Kant, 2002: 78).

İstemenin özgürlüğünü açıklama konusunda sıkıntı yaratan öznel olanaksızlık, insanın ahlâk yasalarına duyabileceği ilgiyi<sup>11</sup> bulma ve kavranılır kılma olanaksızlığı ile aynıdır. Böyle olsa bile, insan buna ilgi duyar, bunun bizdeki nedenini Kant ahlâk duygusu olarak görür. Kant, bu duyguyu, yasanın istememize yaptığı öznel etki olarak kabul eder. Bunun nesnel nedenlerini bize ancak akıl verir.

---

<sup>11</sup> Kant'a göre, ilgi duyma, aklın pratik, yani istemeyi belirleyen bir neden olmasını sağlayandır. Bundan dolayı en çok akıl sahibi varlık için "ilgi duyuyor" denir, akıl sahibi olmayan varlıklar ise yalnızca duyusal dürtüler duyar. Eyleme doğrudan doğruya bir ilgiyi akıl, ancak bu eylemin maksiminin genel geçerliliği istemeyi yeterince belirleyecek bir nedense, duyar. Ancak böyle bir ilgi saftır. Ama istemeyi yalnızca arzu edilen başka bir nesne ya da öznedeki belirli bir duygunun varsayımı aracılığıyla belirleyebiliyorsa, akıl bu eyleme ancak dolaylı bir ilgi duyar. Böylece akıl, kendi başına, yani deney olmadan, ne isteme nedenleri nede istemenin temelinde bulunan bir duygu bulunabileceğinden, bu dolaylı ilgi ancak deneysel olur, saf aklın bir ilgisi olmaz. Aklın ( kendi kavrayış gücünü geliştirmeye) duyduğu mantıksal ilgi, hiçbir zaman dolaysız değildir, kullanılışında amaçlar varsayar (Kant,2002: 79).

Kant'a göre, "kesin bir buyruk nasıl olanaklıdır?" sorusu, kesin buyruğu olanaklı kılan tek varsayımı, özgürlük idesini belirgin kıldığımız ve aynı şekilde varsayımın zorunluluğunu görebildiğimiz ölçüde yanıtlanabilir. Bu da aklın pratik kullanışı için, yani bu buyruğun, dolayısıyla ahlâk yasasının geçerliliğine inanmak için yeterli bir nedendir. Ama bu varsayımın nasıl olanaklı olduğunu insan aklı hiçbir zaman kavrayamaz. Bir düşünce varlığının istemesinin özgürlüğünün varsayımı, bu istemenin koşulu olarak özerkliği zorunlu bir sonuç olarak çıkar. İstemenin bu özgürlüğünü varsaymak yalnız olanaklı olmakla kalmaz, onu pratik olarak ortaya çıkarır. Özgürlük idesini kişisel tercihe bağlı bütün eylemlerin koşulu olarak bir temele koymak, kendi nedenselliğinin zorunlu bir durumudur. Yani bir istemenin bilincinde olan akıl sahibi bir varlık için, başka koşula gerek göstermeden zorunludur (Kant, 2002: 80).

Özgürlük düşüncesinin pratik zorunluluğu kendimizi yalnızca duyular dünyasına, belirli nedensellik tarafından yönetilen dünyaya değil, ama anlaşılır ya da noumenon dünyasına ait olarak görmemizi sağlar. İnsan kendini iki bakış açısından görebilir. Duyular dünyasına (fenomenler dünyası) ait olarak kendini doğal yasaların altında bulur, burada insanın özerkliğinden söz etmemiz mümkün değildir. Anlaşılır dünyaya (noumenon dünyası) ait olarak kendinin temellerini yalnızca akılda taşıyan yasalar altında bulur.

### **III.3.8 Pratik Aklın Antinomisi ve Çözümü**

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, saf aklın antinomilerini ele aldığı bölümde, üçüncü antinominin (özgürlük antinomisi) savında şunları söyler: "doğa yasalarına uygun nedensellik kendisinden evrenin görünüşlerinin tümünün türetebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görünüşleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak

zorunludur.” Karşı savda ise şu ifadeleri kullanır: “özgürlük diye bir şey yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur.” (Kant, 1993:239-B 473).

Dünyada olup biten her şeyin nedenselliğinde doğadaki zorunluluk ile özgürlük arasında buna benzer bir çatışma vardır. Kant’a göre, bu çatışmayı ortadan kaldırmanın tek yolu böyle bir çatışmanın olmadığını kanıtlamakla mümkündür. Bu antinomiye gidermenin yolu ise, olup biten her şeye ve bunların içinde olduğu dünyanın kendisine yalnızca görünüşler olarak bakmaktan geçer. Duyular dünyasında her zaman doğanın mekanizmasına uygun bir nedensellik vardır. Bütün bu olanların içinde eylemde bulunan akıl sahibi canlı varlık olan insan aynı zamanda kendini zamana göre bir belirlenimi olmayan varoluşunda, saf düşünen varlık olarak görür. Doğa yasalarına göre olup bitenlerin nedenselliği dışında bütün doğa yasalarından özgür bir belirleme nedenini kendisinde taşıyabilir. Böylelikle insan kendisini hem duyular dünyasının hem de noumenon dünyasının bir varlığı olarak görür (Kant, 1999: 124-125). Kant’ın ifadesiyle söylenecek olursa, insan “iki dünyanın da vatandaşıdır”.

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde *Saf Aklın Eleştirisi*’nde sözünü ettiği “antinomi”nin bir benzerini bulur. Kant’ın “pratik aklın antinomisi” (Kant, 1999:123) adını verdiği bu antinomi, özetle, en “yüksek iyi” kavramında erdem ve mutluluğun zorunlu olarak birbirine karşıt olmasından kaynaklanır. Saf teorik aklın antinomisinde karşılaşılan durum saf pratik aklın antinomisinde de aynı biçimde ortaya çıkar. Pratik aklın ortaya koyduğu önermelerden birinci olanı, pratik kuralı ilke yapmamız koşul olduğunda bu ilkenin her zaman deneysel olduğu söylenir. Böyle bir durumda kişisel tercihi belirleyen neden, dolayısıyla bu nedeni koşul olarak varsayan pratik içerikli ilke her zaman deneysel olmak zorundadır (Kant, 1999: 24).

Bu ilkede mutluluğa ulaşma çabasının erdemli bir niyeti temel alması her bakımdan yanlıştır. Erdemli bir niyetin zorunluluklu mutluluk sağladığı söylenen ikinci önerme her bakımdan yanlış değildir. Yalnızca erdemli bir niyet duyular dünyasındaki nedenselliğin biçimi olarak görülürse, dolayısıyla duyular dünyasındaki varoluşu akıl sahibi varlığın tek varoluş biçimi olarak kabul edilirse yanlıştır. Bu durum yalnızca koşullu bir biçimde yanlıştır. Bundan dolayı niyetin ahlâklılığının, neden olarak, duyular dünyasında bir etki olan mutlulukla, dolaylı ama yine de zorunlu bir ilgisi olması olanaksız değildir (Kant, 1999:125).

Kant'a göre, evrensel bir ide olarak kanıtlanamayan, algı alanında gösterilemeyen, bu yüzden algı ile doldurulamayan bir düşünce olarak kalmak zorunda olan aklın bu idesi yani özgürlüğün nedenselliği insanda özgür eylemlerin temeli olmaktadır (Heimsoeth, 2007:111).

Kant özgürlük sorununu ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ele alır. Kant'ın temel yapıtı olan *Saf Aklın Eleştirisi* aklın sınırlarını araştırmaya yönelik bir eserdir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, insanın bilme yetilerini birbirinden ayırır. Kant'a göre, işlevleri birbirinden farklı olan üç yeti vardır bunlar duyusallık, anlama yetisi ve akıldır. Duyusallık dış dünya hakkındaki duyu verilerini alır, anlama yetisi bu verileri bir kavram altına koyarak “düşünür”. Akıl ise, anlama yetisi kavramlarını nesne edinerek “ideler” üretir. Kant “ide” kavramını şöyle tanımlar: “ide ile duyularda kendisine karşılık gelen hiçbir nesnenin verilemediği zorunlu akıl kavramını anlıyorum. ... Onlar saf akıl kavramlarıdır; çünkü bu kavramlar bütün deney bilgisini koşulların mutlak bütünselliğiyle belirlenmiş

olarak görürler. Bu kavramlar... aklın kendi doğası sayesinde ortaya çıkarlar ve zorunlu olarak anlama yetisinin bütün kullanımı ile ilişkilidirler” (Kant, 1993: 187- B 384) .

Kant’a göre, özgürlük de aklın bir idesi, bir kavramıdır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Tanrı, özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü gibi kavramların nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışmaktadır. Bu kavramlar metafiziğin kavramlarıdır. İnsanlık ve felsefe tarihinde bu kavramların gerçekliği hep tartışılmış, ispatlanmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin *Önsöz*’ünde metafiziği sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı olarak adlandırmıştır ( Kant, 1993: 17-A VIII). “nil actum reputans, si quid superesset agendum (geriye yapılacak şeyler kaldıkça, hiçbir şeyi yapılmış saymayın) (Kant, 1993: 27- B XXIV). Bu sözlerle Kant metafiziğin temel bir bilim olarak eksiksizliğe ulaşması gerektiğinin önemini vurgular. Aklın üretme yetisi sonucunda ortaya çıkan idelerden biri olan özgürlüğün ne olduğu saf akılla yanıtlanamaz. Bu sorunun çözümü *Pratik Aklın Eleştirisi*’ne aittir.

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı kitabının *Önsöz*’ünde salt pratik aklın var olduğunu, pratik aklın olanaklılığının, kapsamının, ilkelerinin ve sınırlarının ilkelerini, insanın doğal yapısı ile bağ kurmadan yani insanın fenomen yanına bakmadan; yani, deney bilgisi kullanmadan, kavramlarla çalışarak eksiksiz olarak ortaya koymak olarak belirler. Çünkü Kant’a göre deney bilgisiyle elde edilecek olan yasa akıl sahibi varlıkların hepsi için genel- geçer olabilecek nitelikte olamaz; bu şekilde elde edilen yasanın deneysel bir içeriği her zaman olacaktır.

Kant’a göre, akıl, saf akıl olarak, “gerçekten pratikse kendi gerçekliğini yapıp etmeyle kanıtlayacaktır”. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde teorik aklın var olduğunu kanıtlamak



isterken antinomilere düşen özgürlük, ayrıca, bu yetiyle “sağlamlık” kazanacaktır. Kant’ın diliyle söyleyecek olursak: “Pratik akıl nedensellik kategorisinin duyular üstü bir nesnesine, yani özgürlüğe her ne kadar pratik bir kavram olarak ve pratik kullanım için de olsa da gerçeklik sağlıyor, yani teorik akılda yalnızca düşünülebileni bir olguyla doğruluyor”. Böylece bu doğrulama özgürlük kavramına nesnel gerçeklik sağlamıştır (Kant,1999:3).

Kısaca özetleyecek olursak, Kant, insanı hem özgür isteme olanağı olan, hem de nedensel olarak belirlenmiş bir varlık olarak görür. İnsan algıları aracılığıyla kavradığı ve kendisine nedensel yasalar tarafından belirlenmiş olarak görünen bir evren içinde yaşar. İnsanın kavradığı şey fenomenlerle sınırlıdır, insan kendinde şeyler dünyası olarak noumenon dünyasını değil, ancak fenomenleri bilebilir. Kant fenomen ve noumenon arasında yaptığı bu ayırmadan kalkarak, insanın sadece kendisine ait bir dünya, bir noumenon dünyası kurabileceğini, bunu da kendi özgür istemesinden yola çıkarak başarabileceğini savunur. Bir başka deyişle, insanın istemesinin özgür olması insanın bir akıl varlığı yani pratik akıl sahibi bir varlık olarak düşünülür düzlemde kendisine ait kendinde şey alanı kurmasına olanak sağlar. Bu durum doğadaki nedensellik yasasıyla kavranabilir bir şey değildir. İnsanın özgür olması ancak ahlâk yasasının buyruklarına uymakla olanaklıdır. Çünkü ahlâk yasası saf pratik aklın ürünüdür. İnsan ancak ahlâk yasasına uyduğu takdirde, ahlâk yasası onu özgürlüğe götürür.

#### **III.4. Ana Hatlarıyla Schopenhauer, Mill ve Sartre’da Özgürlük Sorunu**

Kant felsefesi, 19. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar bütün felsefe tarihinde son derece etkili olmuştur. Kant sonrası felsefede özgürlük sorununun tartışılmasında da Kant’ın çizdiği perspektifin belirleyici olduğu söylenebilir. Bu çalışmanın kapsamı

bakımından Kant sonrası felsefede özgürlük sorununu ele alan Schopenhauer, Mill ve Sartre'ın düşüncelerinin ele alınması uygun olacaktır.

### III.4.1 Schopenhauer

Kant felsefesinin etkisi 19.yüzyıl filozoflarında belirgin bir şekilde görülür. Bu felsefeden etkilenen filozoflardan biri de Schopenhauer'dir. Schopenhauer'in en önemli eseri *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'dır. Schopenhauer bu eserinde dünyanın "anlamını" ortaya çıkarmaya çalışır. *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eser "dünya benim tasarımımdır" cümlesiyle başlar. Schopenhauer için "dünya, ancak başka bir şeyle ilgisinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır" (Schopenhauer, 2005:7). Bu ifade dünyanın bilen öznenin bir tasarımı olduğunu dile getirir. Schopenhauer, Kant'ın fenomen ve noumenon ayırımından hareketle kendi felsefesini oluşturur. Buna göre, Schopenhauer, "dünya benim tasarımımdır" diyerek Kant'ın fenomen alanını olduğu gibi kabul eder.

Schopenhauer Kant'ın noumenon kavramını isteme (der Wille) kavramıyla özdeşleştirir. Schopenhauer'in ikinci önermesi olan "dünya istemedir" önermesi, dünyanın çeşitli basamaklarda istemenin nesneleşmesi olduğunu, dünyada egemen olan yasanın "kör bir isteme" olduğunu dile getirir. Ancak isteme nedensellik ilkesi gibi, dünyayı açıklamaya hizmet etmez. Schopenhauer'in "isteme" kavramı dünyayı anlamının bir ilkesidir öncelikle. Yalnız Schopenhauer'da isteme, her şeyin arkasındaki neden olarak, belirleyici bir güç olarak kendini gösterir. "Noumenon, bir istemedir yalnızca bu isteme, bilinçli ya da kişi olarak düşünülebilecek olan bir isteme değildir; kör ve bilinçsiz bir Güç'tür" (Hilav, 2002: 82). Schopenhauer'e göre, her yerde istemeyi görebiliriz çünkü kendi bedenimiz ve isteklerimiz dâhil olmak üzere evrendeki her şey istemenin kendini göstermesinden başka bir şey değildir. Schopenhauer'a göre, her hareketimiz, her istememiz aslında bizim değil

genel istemenin isteğidir. “Böylece aldatılan isteme, bireysel amaçlar peşinde koştuğunu sandığı halde, gerçekte, sadece genel (bu kelimeyi en tam anlamıyla kullanıyorum) amaçlara yönelmiştir” (Schopenhauer, 2002: 18).

İstemenin nesneleşmesi olarak insanın ve hayvanın ortak yanı arzularına ulaşmak için didinmektir. İstemenin en tam nesneleşmesi olarak insan tepeden tırnağa somut bir istek, somut bir gereksinimdir. Schopenhauer’e göre istem ölçsüz derecede acılara yol açar, çünkü istemin açlığı hiç doymak bilmeyen bir tatminsizliktir. İnsan isteklerinin peşinde koşan, ama hiçbir zaman istekleri bitmeyen, dolayısıyla istekleri için çabalaması da hiçbir zaman bitmeyen bir varlıktır: Dünya insana sonsuz eksiklerle dolu görünmektedir; eksikliklerin olduğu yerde de üzüntü vardır. İnsan, dünyanın arenasına vahşi bir hayvan gibi dalmaktadır; o yalnız diğer insanların kurdu değildir, akıl onun elindeki özel bir araçtır, bu araç sayesinde doğayı “ kendi kullanımına sunulmuş bir mal” gibi gördüğü için hayvanların ve bitkilerin dünyasına da saldırmaktadır (Höffe, 2008: 262).

Schopenhauer’in felsefesinde özgürlük kişinin bir olanağı olarak burada karşımıza çıkar. Bu da istemenin olumsuzlanması ile olur. Schopenhauer’ da özgürlük ahlâk alanında kendini gösterir. Schopenhauer’e göre insanın eylemlerine ahlâksallık niteliği kazandıran, eylemi değerli kılan ise bencilliğin susturulmasıdır: Evrene egemen olan kötülüğün yadsınması ile kişi ahlâksal, yani özgür eylemlerde bulunabilir ancak. İstemeyi yadsıyan kişi “özgür” insandır. İstemenin tam olarak belirlediği, evrene egemen olan istemenin kör bir isteme olduğunu göremeyen kişilerin yapıp etmelerinin yapılarının bir ürünü olması gibi, istemeyi reddedebilen özgür insanın eylemleri de kendi yapılarının bir etkisidir. Böylece Schopenhauer’e göre “özgür olmak, kausal bağlantıların dışına çıkabilmek,

istemeye ve olduğu gibi hayata ve dünyaya ‘hayır’ diyebilmek; özgür olmamak ise, kausal bağlantılardan kopmamak, bilgiyi istemelere alet etmek demektir” (Kuçuradi, 2006: 88).

Ahlâk alanında irade kavramına baktığımızda ise Schopenhauer’e göre isteme, genel anlamda yaşamayı isteme yani varolmayı istemedir. İnsan varolmak ve yaşamını sürdürmek için daima isteme ve çaba gösterme durumundadır. İsteklerin ve çabaların doyuma ulaşması ise bize mutluluğu getirmektedir. Ancak varolma ve türünü en iyi şekilde sürdürme kaygısı bizi doyuma değil sonsuz istemeye yöneltir. Bu şekilde bir isteme insanı mutsuzluğa sürükler ve Schopenhauer’a göre bu evren tam da böyle, insanların mutlu olamayacağı kötü bir evrendir. Bu kötülükten ve mutsuzluktan kurtulmanın yolu ise istemenin olumsuzlanmasıdır. Yani bütün isteklerin ve dürtülerin ortadan kaldırılmasıdır.

İstemenin belirleyiciliği altında genellikle mutsuz olan insan, ne var ki, bu istemeyi reddetmekle mutlu olamaz. Olsa olsa bu kötülüğün verdiği acıdan kurtulabilir ve ancak olumsuz mutluluk denen bir çeşit mutluluğa erişebilir. İnsan için özgürlük de ancak burada ortaya çıkabilir. Böyle bir özgürlük için ise, insanın evrene egemen olan istemeden kopması kendisi için bir istenç, bir kendinde istenç geliştirmesi gerekir ve ancak bu yolla o kendisini evrende egemen olan istemeden “kurtarıp” tam olarak özgür olabilir. Ne var ki, Schopenhauer insanın böyle bir tam özgürlüğe kavuşabileceği konusunda hiç de iyimser değildir. Tam tersine Schopenhauer, insan istencinin evren istencinin çoğu kez kör bir zorunluluk halindeki belirleyiciliği karşısında insanın yapabileceği fazla bir şey olmadığını düşünür (Özlem, 2004: 101-102).

#### **III.4.2. John Stuart Mill**

Özgürlüğü konu edinen önemli filozoflardan biri de Mill'dir. Mill felsefe tarihi içerisinde yararcılığı felsefi bir akım haline getirmiş olmasıyla tanınır. Mill'e göre fayda, insan eyleminin en önemli motifidir. Ona göre olanaklı en çok sayıda insanın mutluluğuna faydalı olan eylem de doğru eylemdir. Mill'in ahlâksal sorunlara ilişkin faydacı bakış açısını şöyle ifade etmektedir: "Bütün ahlâki sorunlarda ben faydayı en yüksek ölçü olarak görüyorum" (Mill, 2000:22). Mill diğer bir yandan da felsefe tarihinde özgürlük hakkındaki düşünceleriyle de tanınır. Mill özgürlüğü 19. yüzyılda liberal toplumlarında toplumsal özgürlük olarak sorun edindir. Mill'in *Özgürlük Üstüne* adını taşıyan eseri, bu alandaki modern araştırmalar için, hemen hemen bir başlangıç metni görevini görmektedir. Mill yapıtının daha ilk cümlesinde, toplumsal özgürlükten söz edileceğini belirtir: "Bu denemenin konusu, yanlış olarak felsefi zorunluluk öğretisi diye anılan öğretinin aksi olarak gösterilen, irade özgürlüğü dedikleri özgürlük değil; medeni ya da toplumsal özgürlüktür: toplum tarafından birey üzerinde meşru bir biçimde kullanılabilen iktidarın niteliği ile sınırlıdır" (Mill, 2000: 11).

Mill *Özgürlük Üstüne* adlı eserinde özgürlük kavramı ile ilgili genel bir argüman sunar. Bu argümanın en önemli boyutunu hoşgörü oluşturur. Mill'in düşüncelerinde etkilerini modern hoşgörü tartışmalarında yoğun bir biçimde hissettiren bir meşrulaştırma da yer alır. Mill için özgürlük, çeşitliliğin doğal ortamı, insan doğasının ilk ve en güçlü arzusudur. Mill çeşitliliğin daha iyi serpilip gelişmesi için özgürlüğü engelleyecek durumlara karşı tavır almak gerektiğini savunur. Ona göre özgürlük bireyin kendindeki potansiyeli kullanabilmesinin yegâne ortamını sağladığı için iyidir. Bir başka deyişle, Mill'de, özgürlük bireyselliğin güvencisidir (Yürüşen, 1994:115). Mill bu nedenle, *Özgürlük Üstüne* adlı eserinde özgürlüğün ve çeşitliliğin yok edilmek istenmesinin hangi

sonuçlara yol açabileceğini, özgürlük üzerine hangi gerekçeyle bir sınırlama konabileceğini tartışır (Yürüşen, 1994:116).

Mill çeşitlilikle hoşgörü arasındaki ilişkiyi bireye kapı açarak şöyle anlatır:

İnsanlar arasında, zevklerinin kaynakları, elem duyma yetenekleri ve çeşitli maddi ve manevi etkenlerin onlara etki edişi bakımlarından, varolan farklar öyledir ki, yaşam biçimlerinde bunu karşılayan bir çeşitlilik olmadıkça, ne mutluluktan tam paylarını alırlar, ne de doğalarının yetenekli bulunduğu çapta bir düşünsel, ahlâki ve estetik boyuta erişebilirler. O halde, kamunun duyguları söz konusu olduğunda, hoşgörü, niçin yalnız benimseyenlerin çokluğu sayesinde kendini herkese zorla kabul ettiren zevkler ve yaşam biçimlerine gösterilsin? (Mill 2000: 93).

*Özgürlük Üstüne* aynı zamanda Viktorya dönemi toplumunun püriten anlayışına karşı duran bir eserdir. Mill bu kitabında ekonomik-sosyal liberalizmi politik özgürlükçülük biçimine kavuşturur. Mill herkesin kendi inançlarını özgürce oluşturmaya ve hayatını bunlar uyarınca özgürce kurmaya hakkı olduğunu tutkuyla savunur. Söz gelişi Mill bu düşüncesini hiç kimsenin kendi yararının söz konusu olduğu eylemleri için topluma hesap vermekle yükümlü olmadığı noktasına kadar vardırır (Höffe,2008:269). Mill bu düşünceleri ile tek kişinin özgürlüğünü ve bağımsızlığını en yüksek değer olarak görmüş, çoğunluğun her türlü zorbalığını reddeder.

Mill'e göre, liberalizm, sadece mevcut düzene seyirci kalmak değildir, özgürlüğün koşullarını da yaratmaktır. Ona göre, insanların ve toplumun bireysel özgürlüğe müdahalesi ancak kendini koruma durumunda geçerli olur. Yani bireysel özgürlüğe dokunulmaz; ancak davranışlarıyla devlete ve diğerlerine zarar veren bireyin özgürlüğü sınırlandırılabilir. Böylece toplumun çıkarları korunmuş olur (Öktem,1977:233).

Mill'e göre, en önemli özgürlüklerden biri de düşünme ve tartışma özgürlüğüdür. Mill düşünce özgürlüğü ile düşündüğünü söyleme özgürlüğünün, insanların düşünsel mutluluğu için çok gerekli olduğunu savunur (Mill, 2000: 73). Düşünce özgürlüğünü kabul eden Mill, eylem özgürlüğünü aynı şiddetle savunmaz. Ona göre, düşünceler açıklanmalıdır, ancak bu düşüncenin eylemi, diğer insanlara zarar veriyorsa eylem yasaklanmalıdır.

Mill'in bireysellik ve bireyselliği besleyen kavramların önemine ilişkin argümanı, onun özgürlük savunusundan çıkarılabilecek bir hoşgörü meşrulaştırmasının ana kaynağını oluşturur. Mill, bireyi, insanlığın ve medeniyetin gelişmesinin merkezine yerleştirir. Yaratıcılığın odak noktası bireydir. Ancak bireyin kendindeki potansiyeli ortaya koyabilmesi, yani ilerlemeye katkıda bulunabilmesi için bazı koşulların oluşması ya da yerine getirilmesi gereklidir. Mill'e göre, bu koşulların başında, bireyin kendini içinde bulunduğu ortamın, onun bütünüyle kendine özgü olan doğasının taleplerini karşılayacak bir çeşitliliğe sahip olması gelir. Çeşitlilik, Mill için her insanın bir diğerinden farklı olmasından kaynaklanan bir olgudur (Yürüşen, 1994:197). Mill'e göre, çeşitlilik bir olgudur ama içinde bireyselliğin yeşerdiği ve böylece ahlâksal ilerlemenin vücut bulduğu, pozitif bir değer taşıyan olgudur. Özgürlüğün değeri, aynı zamanda, çeşitliliğin güvencelerinden biri olmasından kaynaklanır (Yürüşen, 1994:197).

Ancak özgürlüğün bir ülkede, toplumsal özgürlük olarak gerçekleşebilmesinin de koşulları vardır. Ona göre, "özgürlüğün bir ilke olarak insanların serbest ve eşit tartışmayla düzelebilir hale gelmelerinden önceki herhangi bir durumda asla uygulama yeri yoktur" (Mill, 2000: 22). Düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, dünyevi ya da zihni-bilimsel

özgürlüğün, ahlâki-dinsel özgürlüğü başkalarına zarar vermedikçe, “bir başkası tarafından engellenmeye uğramaksızın ve işin olası sonuçlarına katlanmamız koşuluyla, beğendiğimiz biçimde davranmak özgürlüğü gerektirir” (Mill, 2000: 24). Mill bu düşüncelerinden şu sonuca varır: “her bir bireyin bu özgürlüklerinden, sonuç olarak, bireyin aynı sınırlar içinde, kendi içinde, kendi aralarında bir araya gelme özgürlüğü, başkalarına zararı olmayan herhangi bir amaç için birleşmek özgürlüğü çıkar” (Mill, 2000:24).

Ancak burada kilit öge, bu özgürlüklerin biçimlendiricisi ve taşıyıcısı olan toplumun bu özgürlükler karşısındaki konumudur.

“Bu özgürlüklere tümü ile saygı gösterilmeyen hiçbir toplum özgür değildir; bu özgürlüklerin kayıtsız ve koşulsuz varolmadığı hiçbir toplum tam özgür değildir. Özgürlük denmeye layık biricik özgürlük başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya ya da onların mutluluğa ulaşma çabalarına engel olmaya kalkıştığımız sürece kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda aramak özgürlüğüdür” (Mill 2000: 24-25)

### **III.4.3 Jean- Paul Sartre**

Sartre kendi öğretisine Varoluşçuluk (ekzistensiyalizm) adını vermiştir. Varoluşçuluğu Hristiyan varoluşçular ve ateist varoluşçular olarak ikiye ayıran Sartre, ateist bir çizgide Heidegger’i izler (Sartre, 1985: 61). Bu iki yanın da ortak noktası “varoluşun özden önce geldiği” düşüncesidir. Varoluşun özden önce gelmesi, kişinin kendini inşa etmesi, kurması demektir. “İnsan nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır” (Sartre, 1985: 64).

Sartre, Kierkegaard’ın “endişe” (Angst), Heidegger’in “kaygı” (Sorge), dedikleri ve varoluş olmaya götürdüğünü ileri sürdükleri duyguya “bulantı” adını verir. İnsan kendisini yapmaya bu duygu ile başlar; insanı Varlık’a açan da bu duygudur. “Bağlanan ve yalnızca olmak istediği kimseyi değil, bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçen kişi, o derin ve



tümel (külli) sorumluluk duygusundan kurtulamaz” (Sartre, 1985: 67). Bu açılış sırasında dünya insana düzensiz, pis, karşı duran, zalim, saçma bir şey olarak görünür. Bu haliyle dünya insana “sülük gibi yapışmıştır”. Bu dünyaya karşı içinde uyanmaya başlayan bulantıyla insan, gitgide, nesnelere bir kendiliğindenliklerini kendinde Varlık olarak adlandırır. Varlık’ın yabancıları hiçlik’tir. Varlık- hiçlik ayrımıyla birlikte, Varlık’ta bir delik açılmış olur ki, bu delikten kendisi için varlık, yani kendi bilincine erişen varlık, insan çıkar. Öyle ki, insan, kendisini, kendini düşünme yoluyla “bulur”. O, kendisini düşünmezden önce bir hiçlikti; kendisi hakkında sorular sormaya başlar başlamaz hiçlikten çıkıp var olmaya, ekzistens olmaya geçiş yapar. Soru sormak, Heidegger’de olduğu gibi, sadece, kendisi için varlığa aittir. Onu kendinde varlıktan ayıran da budur (Özlem, 2004:125).

Sartre, kendinde-varlık karşısında duyulan “bulantı”yı ve bunun yarattığı iç daralmasını romanlarında betimlemeye özel bir önem vermiştir. İnsanın olmak istediği şey, aynı zamanda kendi temeli olan bir kendinde-varlık olmaktır, bir kendisi-için ve kendinde olmaktır. Bu da insanın Tanrı olmayı istediği anlamına gelir. İnsanın tutkusu, bir anlamda, İsa’nın tutkusunun tersidir. Bu Tanrı yaşasın diye insan ölmeli diyen düşüncesinin tersidir. Oysa Tanrı olanaksızdır: kendisi- için- kendinde varlık bir saçmalaktır, böylelikle, kendisi-için varlık’ın üçüncü ekzistens de, varlık arayışı sonunda başarısızlığa uğramış olur (Bochenski,1997: 211-212). O, ancak kendini gerçekleştirebildiği oranda kendinde varlık olmaktan çıkar ki, bu, onun özgür olmasından başka bir şey de değildir. Onu hiçbir şey bu özgürlükten ayıramaz. İnsan varolacaksa “ özgür olmaya mahkûmdur” ( Sartre, 1985: 72). Varolan insan, ilk anda kendisini bu dünyada terk edilmiş bulur, umutsuzdur; geçmişine dönemez, şimdiki zaman ise onun için boş bir olanaktır, geleceğe de güvenemez. Böylece insan kendini “saçma” bir dünya içinde hisseder. Doğmak, yaşamak ve ölmek: Tüm bunlar

ona saçma gelir. Ama tam da bu anda insan başkalarını hisseder ve kendisini bir merkez olmaktan çıkarır. O ana kadar varoluşunu öznel bir tarzda duyuyordu; şimdi ise başkaları vardır.

Bu noktada Marksizmden etkilenmiş olan Sartre için, başkaları kısaca toplum'dur. Böyle olunca insan başkalarının da sorumluluğunu hissetmeye başlar. Özgürlük, ancak başkalarının sorumluluğunu üstlenmekle olanaklı hale gelir. Tüm eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmiş olan insan, artık ancak özgür insandır ve ancak bu haliyle varolabilir. Bu yüzden tek mutlak değer özgürlüktür. Fakat sorumluluğa bağlanan, sorumluluk sayesinde olanaklı olan bu özgürlük, aslında katı bir ahlâk gerektirir. Doğru eylem, sorumluluğu özgürce üstlenilmiş olan eylemdir. Fakat genel geçer ve mutlak bir doğruluk yoktur. Her çağ kendi doğrusunu yaratır. Ahlâksallık, her çağda kendi doğrusunu kuran insanın özgür eyleminde ortaya çıkar (Özlem, 2004: 125-126).

Sartre'a göre, 'kendisi-için-varlık'ın özelliği, onun özgür olmasıdır. Ona göre özgürlük, insanlık varoluşunun temel verisidir. Sartre felsefesinde özgürlük, 'kendisi-için-varlık'ın yalnız ne içinde, ne dışında, ne de karşısındadır, o tamamındadır. O mutlak ve sınırsızdır. Her şeyi seçen bu özgürlüktür. Sartre, biz özgürüz fakat özgür olmayı seçemiyoruz, özgürlüğe bağlıyız ve dünyaya atıldık, der. Özgürlük varoluşla aynı anlamdadır ve insan, özgürlüğünü bununla gerçekleştirir (Tansel 2006: 86). Sartre bu durumu şöyle ifade eder: "İnsan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur."... Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez artık bütün yaptıklarından sorumludur" (Sartre, 1985: 72).

Sartre’cı özgürlük, maddi gerçeklik içinde yer aldığı için, somut bir özgürlük olmaya yönelir. Sartre, insanın içinde bulunduğu durumların özgürlük için bir engel oluşturmadıklarını, tersine, özgürlüğün kaynaklandığı temel olduklarını düşünür: “Saltık engel yoktur; ancak engel, özgür olarak yaratılan ve özgür olarak edinilen tekniklerde kendi karşıtlık gücünü gösterir; o da bunu özgürlüğün ortaya koyduğu ereğin değerine göre açığa vurur. Böylece özgürlüğün çelişkisini sezmeye başlarız: özgürlük, ancak “durum” içinde vardır, “durum” da ancak “özgürlük”le vardır” Sartre’ın varoluşçuluğunun en önemli özelliği, özgürlüğü, insanın ancak “ kötü niyet” le unutableceği bir temel olarak ortaya koymasıdır. Yazgımız bir “dogma”dan belirlenmiş değildir; yazgımızı biz kendi özgür istencimizle yaratırız; çünkü irade yalnızca varoluşunun bilincinde olan insanda bulunur. Yaptıklarımızın sorumluluğu gene bize aittir. Demek oluyor ki varoluşçuluk, her şeyden önce, öteki insanların durumlarıyla ne olduklarıyla ilgilenen bir varlık olması bakımından insanı toplumsal sorumluluğa çağırان ahlâksal bir bakış açısı, bir “hümanizm”dir (Bozkurt, 1995: 124-125). “Hümanizm sözcüğünün birbirinden çok ayrı iki anlamı var. İnsanı amaç ve üstün bir değer olarak ele alan bir kuram, diye anlaşılabilir insancılık”. Diğer anlamdaki insancılık ise, varoluşçu insancılıktır.

Bu anlamın özü şudur: insan kendi dışında vardır, kendi dışına çıkarak varolur. Yani, ancak dışa atılarak, dışta kendini yitirerek varlaşır; aşkın amaçları kovalayarak varolabilir. Bu yönden alınırca, insan ilerleyiştir, aşıştır, oluştur; ilerlemenin, aşmanın göbeğindedir. Nesnelere dahi bu ilerleyişe, bu aşışa, bu oluşa göre yakalar. Demek ki insancıl bir evrenden, insancıl öznellik evreninden başka evren yoktur (Sartre, 1985: 98).

Sartre’a göre, verilmiş ve donmuş bir insan doğasından söz edilemez; “ bir başka deyişle, gerekircilik ya da belirlenimcilik yoktur; insan özgürdür, insan özgürlüktür”.

Sartre bu ifadeleriyle insanın ne yaparsa yapsın özgür olduğunu belirtir. Ancak bunları söylemekle Sartre insanın içgüdüleriyle eylemde bulunmasını da bir özgürlük olarak kabul eder. Oysaki Kant kişilerin her istediğini yapmakla özgür olmadığını bize göstermişti. Kant, insanın sadece duyular dünyasının bir elemanı olmadığını aynı zamanda insanın bir düşünen yanının olduğunu ve düşünülür bir dünyanın parçası olduğunu gösterir. İnsan hayvandan farklı olarak bir akla sahip olduğu için aklını farklı bir amaç için kullanmalıdır. Aklın hakiki belirlenimi kendini eylem alanının öncesi olan istemeyi belirleyen ahlâk yasasında söz konusudur. Aklın bir olgusu olan ahlâk yasası bize sadece görünüşler dünyasının bir parçası olmadığını bize gösterir. Fakat Sartre, Kant'ın görüşlerinden hiç haberdar değilmiş gibi davranarak insanın düşünülür yanını yok sayarak insanın bütün eylemlerini ki, bu eylemler ister içgüdü ile isterse de başka bir nedenden dolayı yapılmış olsun özgür eylemler olarak değerlendirir.

Kant'a kadar özgürlük kavramının ne olduğu değil, insanın tür ya da toplumsal – siyasal anlamda özgür olup olmadığı kanıtlanmaya çalışılmıştır. Oysaki Kant özgürlüğü kişilerin edinebilecekleri bir amaç türü, bir olanak olarak ele almıştır. Kant'ta göre, özgürlük, eylemde bulunurken insanın değerini korumayı hedef alır. İnsanın değerini koruyarak eylemde bulunan insan özgürdür. Bu şekilde eylemde bulunmayı istemek özgürlüktür.

Kant'ta kişilerin edinebilecekleri bir amaç türü olarak karşımıza çıkan özgürlük, Sartre'da Kant'tan önce olduğu gibi insanın varlık yapısının bir özelliği olarak ele alır. Sartre, insanın özgür olduğunu hatta o ünlü sözüyle “özgür olmaya mahkûm” olduğunu söyler. Sartre'a göre, kişi eylemde bulunurken, yani olanı değiştirmek üzere bir şey yaparken; eylemlerini, kendisinin koyduğu, ya da dolaylı olarak benimsediği bir amacın,

bir varolmayanın, bir “hiç”in belirlenmesi; yani kişinin, istediği, tasarımı yaptığı, ama henüz varolmayan bir şeyi gerçekleştirmek üzere eylemde bulunması, onun özgürlüğünü ifade eder. Burada “özgürlük” ‘belirlenmemişlik’ anlamındadır; insanın varoluşunu önceden belirleyen hiçbir şeyin olmaması, insanın özgür olması demektir. Böylece özgürlük, yani insanın varoluşunun belirlenmemişliği eylemin koşulu oluyor. İnsanın henüz olmayan bir şeyi, bir “hiç”i, “varolmayan”ı istemesi, bunu gerçekleştirmek üzere amaç olarak koyması ve bu varolmayan bu amaç ya da tasarı tarafından eyleme belirlenmesi, özgürlüğünü ifade etmektedir (Kuçuradi, 1994: 4).

Sartre’a göre, kişi için özgürlük, “olgusal bir zorunluluk”tur; yani rastlantısal olarak bu belirlenmemişlik durumuna kişi katlanmak zorundadır. Sartre kişinin olanaklara doğru yönelmek ve tasarılarını gerçekleştirmek için eylemde bulunmak zorunda olduğunu düşünür. Çünkü Sartre’a göre, “insanın varoluşu ne olduğundan önce gelir”. Bunun anlamı da insan önce varolur, sonra da seçip yaptıklarıyla olduğu insan olur. Bu da insanın özgür olması demektir. Bir insanın olduğu insan olması, sürekli bir “kendini meydana getirme”, kendini oluşturmasıdır: kişi belirli bir anda olduğunun ötesinde varolmaya mahkûmdur; yani içinde bulunduğu durumdan değil, gerçekleştirmek üzere seçtiği amaçlar tarafından eyleme belirlenerek varolmaya mahkûmdur, özgür olmaya mahkûmdur. Hep olduğu şeyin ötesinde varolmaya, projeler kurarak, kendine koyduğu amaçları gerçekleştirmek üzere, hep eylemde bulunmaya mahkûmdur. Kişi başka türlü varolamaz; “özgür olmamada özgür değiliz” sözü de bu anlama gelir. Özgürlük, insanın gönlünde varolmuş bir varolmayandır, bir hiçtir ve bu varolmayanın gerçekleştirmek istediği şey, insanı kendi kendini oluşturmaya, kendi kendini meydana getirmeye zorlar. Böylece kişi, kendi kendini seçer; o, seçtiği insan olur. Nasıl bir insan olacağını kişi kendisi belirler; bu belirleme ise süreklidir. Özgür olmak, kişi olarak varolmakla aynı şeydir. Sartre’da özgürlük, insan

türünün bir yapısal özelliğidir. İnsanın varoluşunun belirlenmemiş olduğunun bilinci ya da bilgisi özgürlüktür. İnsanın özgür olduğunu bilen kişi özgürdür (Kuçuradi,1994: 5).

Sartre'ın özgürlük hakkındaki görüşlerini belirleyen en önemli unsurlardan biri de, 1902-1980 yılları arasında süren yaşamıdır. İnsanların akıllarını bir tarafa bırakarak, hırs ve tutkularının esiri olmuş bir durumda I. ve II. Dünya Savaşları gibi büyük çılgınlıklara imza atmaları ve milyonlarca insanın ölümüne neden olmaları karşısında, aklın neden insanlara yol göstermede böylesine yetersiz ve zayıf kaldığı kuşkusuna yol açmıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı insanlığın büyük yaralar almasına sebep olmuştur. Sartre, İkinci Dünya Savaşı Avrupa'sında insanların yaşadığı acılardan etkilenmiş, 1940'da Nazi Almanyası'na Fransa yenik düştükten sonra Fransız direniş hareketine katılmıştır. Avrupa'nın büyük bir bölümü Nazi işgali altındayken Sartre çağının insanların varolma savaşımına yalnızca eserleriyle değil, bizzat yaşayarak da katılmıştır. Batı kültür ve uygarlığının mirası Hitler'in akıl dışı barbarlığına yenik düşmüş ve 1940'ların Avrupa'sı insanların baskı altına alındığı ve milyonlarca insanın ölüm kamplarında yok edildiği bir yer haline getirilmiştir. Bu dönemde Sartre, anlamını yitiren bir dünyada acı çeken insanların durumunu sorgulamış, amaçlı ve anlamlı bir evrende yaşayan bir varlık olarak insanı tanımlayan Aristoteles'in tersine her bir insanın dünyaya gelip yaşamını ve özünü kendinin yarattığını, seçimlerinde tamamen özgür olduğunu savunmuştur. Kişi seçimlerinde tamamen özgürdür. Bu özgürlük de seçimlerimiz ve eylemlerimize ilişkin taşıdığımız sorumluluktan kaynaklanır.

Sartre ile ilgili son olarak şunları söyleyebiliriz. Sartre, nesnel ve öncesiz sonrasız bir doğruluk tanımaz; çünkü böyle bir şey insan doğasını boğabilir. Ona göre, öncesiz sonrasız doğrular olmadığı gibi, öncesiz sonrasız ahlâk yasaları da yoktur. Biricik mutlak

değer özgürlüktür. Özgürlükle yapılan her şey ahlâka uygundur. Sartre'a göre, tek bir suç vardır oda pişmanlıktır. Kendi yaptığından pişmanlık duyan kişi, kendi özgürlüğüne, dolayısıyla kendi özüne ihanet ediyor demektir.

## **SONUÇ**

Bu çalışmada, insanlık ve felsefe tarihinde önemli bir sorun olan özgürlük Kant'ın etik görüşü üzerinden gidilerek ele alınmaktadır. Çalışmada felsefe tarihinde özgürlüğü

konu edinen filozofların bu konu ile ilgili görüşleri incelenmiş ve çalışmanın asıl konusu olan Kant'ın etik görüşünde özgürlük kavramının yeri bu tarih içinde aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Antikçağdan başlayarak neredeyse 18. yüzyıla kadar gelen bir süre boyunca felsefe tarihinde genellikle insanın özgür olup olmadığı sorusuna odaklanılmıştır. Ancak özgürlük hakkındaki bu tartışmalarda felsefenin asıl işinin bir durumu saptamak kadar, belirli bir kavramın ne olduğunu araştırmak olduğu –özgürlüğün ne olduğu- göz ardı edilmiştir. 'İnsanın özgür olup olmadığı' sorusu ile özgürlük nedir soruları türce farklı sorulardır. Bu sorulardan ilki antropolojik bir sorudur, özgürlüğün insan tarafından taşınıp taşınmadığını sorar. Ama ikinci soru bir nelik ve öz sorusudur, insan tarafından taşınması söz konusu olan şeyin kendisini doğrudan konu edinir.

'*Kant'ın Etik Görüşünde Özgürlük Kavramının Yeri*' adını taşıyan çalışmamız ağırlıklı olarak Kant'ın düşüncelerinden oluşmaktadır. Bununla birlikte bu çalışmada yalnızca Kant'ın değil aynı zamanda felsefe tarihinde Antikçağdan başlayarak 20.yüzyıla kadar olan bazı filozofların özgürlük hakkındaki görüşlerine de yer verilmeye çalışılmıştır. Serimlenmeye çalışılan bir diğer nokta ise, felsefe tarihinde Kant'a kadar özgürlüğün neliği hakkında değil, sıklıkla özgürlüğün varlığının tartışma konusu olduğu ile ilgilidir. Çalışmada, Kant'a kadar ve hatta Kant'tan sonra da birçok filozofun özgürlüğü toplumsal, siyasal, antropolojik ve etik gibi farklı alanlarda ele aldıkları, fakat kavram olarak özgürlüğün neliği konusunda derinleşmedikleri görülmüştür. Örneğin Locke ve Mill özgürlüğü siyasal ve toplumsal düzlemde yani toplumsal yaşamda varolan bir olgu olarak görmüşlerdi. Fakat her ne kadar Locke ve Mill özgürlüğü yalnızca insanlar arası ilişkilerde



varolan bir olgu olarak görseler bile, toplumsal özgürlük hukuksal zemini ve insan haklarına dayalı bir anlayış olmadan hedeflenen amaca ulaşamaz.

Mill *Özgürlük Üstüne* adlı kitabında rekabet özgürlüğünün yanı sıra inanç ve beğeni özgürlüklerini de kapsayacak şekilde bireyciliği savunur. Mill, tüm bu özgürlükleri bir bireyin özgürlüklerinin başkalarına zarar vermemesi ya da onların haklarını çiğnememesi koşuluyla sınırlandırmıştır. Mill aynı zamanda gerçeği saptamanın bir aracı olarak sınırsız ifade özgürlüğünden yana çıkmış ve bireyin ne olursa olsun tüm konulardaki inançlarını yayımlama hakkına izin verilmesi gerektiği noktalarında diretmiştir. Bununla birlikte bu düşüncelerin bir toplumda hayata geçmesinin tek koşulu etik anlamda özgürlüğün var olmasına bağlıdır. Etik özgürlük, kişiler insanın değerini sürekli olarak korumaya yöneldiklerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu tür özgürlüğün olmadığı toplumlarda siyasal-toplumsal anlamda özgürlük sadece o ülkenin yazılı belgelerinde bulunmaktan başka bir işe yaramaz. Beylik bir ifade olarak görülebilir fakat etik özgürlüğün olmadığı bir toplumda, yasalar ne kadar iyi olurlarsa olsunlar, insanın değerinin korunmadığı görülebilir. Oysa, Kant etik özgürlüğün gerçek özgürlük olduğu yönündeki saptamalarıyla ortaya çıkabilecek olumsuzlukların da bu şekilde önüne geçmiş olur. Kant özgürlük sorununu etik özgürlük, kişinin özgürlüğü olarak nesne edinmekle birlikte, çalışmalarında antropolojik özgürlük hakkında da önemli saptamalar bulunmuştur. Kant ayrıca, bir Aydınlanma Dönemi düşünürü olarak toplumsal özgürlüğü de son derece önemli bulmuştur. Kant'ın ünlü "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" (Bozkurt 2005) adını taşıyan denemesi Aydınlanma dönemi perspektifinden bir toplumsal özgürlük manifestosudur. Kant bu yazısında, özetle, aydınlanmış bir toplumsal düzene ulaşmak için toplumsal özgürlüğün temel koşul olduğunu savunur. Toplumsal özgürlük, ona göre düşüncelerini serbestçe açıklayabilme, siyasal iktidarı ve din kurumunu sürekli eleştiriye

tabi tutabilme özgürlüğüdür. Bu özgürlük basın yayın araçları üzerinden yazılar aracılığıyla kullanılması gereken bir özgürlüktür. Kant aklın bu tür eleştiri amacıyla kullanılmasına, aklın “kamusal kullanımı” adını verir. Kant bu özgürlüklere olanak tanıyan bir toplumun aydınlanmış bir toplum olma yolunda olduğunu söyler.

Toplumsal-siyasal özgürlükler bu çerçeveden bakan Kant’a göre, insan özgür olduğunu kendi deneyimleriyle bilemez; çünkü bütün deneyimler, anlama yetisinin ilkelerine nedensellik ilkelerine bağlıdır. Duyular dünyası ve deneyim, insana kendisinin görünüş dünyasının bir parçası; doğanın bağları ile bağlı bir doğa varlığı olduğunu gösterebilir. Bu alanda, yalnızca doğa yasalarının sonu gelmeyen nedensel bağlılıklar dizisi vardır. Deneyime bağlı bir özgürlük duygusu, insana özgürlüğün olanağını göstermez. Eğer insan özgür olduğunu biliyorsa, bu bilgi insana bir başka yerden gelmektedir. Kant’a göre özgür olduğumuz bilgisine ahlâk yasası sayesinde varırız. Ahlâk yasası deneyle elde edilmemiştir, bu yasa saf pratik aklın yasasıdır. Kant’a göre, eğer insan özgür olmasaydı ahlâk yasalarının hiçbir anlamı olmazdı. Heimsoeth’in yorumuyla söylenecek olursa özgürlük kavramı, doğa alanına yaptığı etkiyle, bu alanda gerçekliğini gösteren, duyular üstü dünyanın biricik kavramıdır. Kant’a göre, bütün ideler arasında, olanağını a priori olarak bildiğimiz ide, özgürlük idesidir. Özgürlük idesi çok iyi bildiğimiz ahlâk yasasının bir koşuludur (Heimsoeth,2007: 137-138-140).

Bu çalışmada, özgürlüğün Kant’ın sisteminde hem teorik akılda hem de pratik akılda bütün yapının “kilit taşı” oluşturduğu görüldü. Kant’ın etik görüşünde özgürlük kavramıyla birlikte teorik akılda antinomilere yol açan Tanrı ve ölümsüzlük idelerine de bu sayede nesnel bir gerçeklik kazanmışlardır. Ama bu durum bizim teorik bilgimizi genişleten bir bilgi değildir. Sadece teorik aklın kullanımında

sorunlu olan bir olanak burada onaylanarak verilmektedir (Kant,1999: 4-5). Kant'a göre insanın ayırıcı özelliği olan akıl insanı mutluluğa değil, ahlâksallığa götüren bir özelliğidir. Dolayısıyla genellikle sanıldığı gibi, akıl salt amaçlar ve araçlar arasındaki bağlantıya odaklanan bir yeti değil, insanı ahlâksal bir varlık kılan yetidir. Bu anlamda akıl sahibi varlık, Kant için, yalnızca bilgi üreten, bilim yapan, teknoloji geliştiren varlık değil, ahlâksal varlık demektir.

Etik görüşünü bilgi görüşüyle temellendiren Kant'ın ahlâk görüşüne hem çağında hem de sonrasında ağır eleştiriler yapılmıştır. Tüm eleştirilere karşın 21.yüzyıl bile görüşleri azımsanmayacak kadar çok düşünür tarafından kabul görmektedir. Hatta Hans Jonas'ın çevre etiği ("sorumluluk etiği") ve Apel ve Habermas'ın diskurs etiği Kant etiğini eleştirmekle birlikte, Kantçı ahlâk yasasının yeniden ve farklı alanlarda formüle edilmelerine dayanır.

Bu çalışmada Kant'a göre özgürlüğün bir ide, saf aklın bir idesi olduğu detaylı olarak ele alındı. Özgürlük Kant için insan aklının ürettiği, insanın sahip olduğu bir olanağa ilişkin bir düşüncedir. İnsanın istemesini eğilimleri, çıkarları belirleyebileceği gibi, saf aklın ürünü olan Kant'ın "ahlâk yasası" dediği bir yasa da belirleyebilir. Kant'a göre, saf aklın önemli kavramı olan ahlâk yasası" bize şunu söyler: Öyle hareket et ki, senin istemeni belirleyen ilke, aynı zamanda, genel bir yasanın da ilke olarak geçerli olabilsin. Kant'a göre, ahlâk yasası, belirli bir durumda neyin yapılması gerektiğini değil, neyin istenmesi gerektiğini dile getiren bir yasadır. Genel olarak neyin istenmesi gerektiğini ise Kant, "pratik buyruk" dediği buyrukla şöyle içeriklendirir: "Öyle hareket et ki, eylemde bulunurken, her defasında, kendine ve başkasına sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranabilesin". Bu buyruk bize eylemde bulunurken, kendimize ve başkalarına

karşı eğilimlerimizi, çıkarlarımızı gerçekleştirmek için bir araç olarak görmemeyi, insan olmanın bilinci ile yapmamızı buyurur (Kuçuradi, 1994: 3).

Kant bu düşünceleriyle aslında bize şunu söyler: ‘insanlarla ilişkilerinde bu şekilde eylemde bulunmayı iste’. Buyruk, belirli bir durumda bu şekilde eylemde bulunmayı istediğimizde, somut olarak neyi yapmamız gerektiğini söylemez. Ne yapılması gerektiğini bulmak o tek durumla karşı karşıya kalan kişinin sorumluluğudur. Bu isteme ilkeleriyle Kant, bize kendi somut istediklerimizi değerlendirebilmek üzere, kendimiz için kullanabileceğimiz bir ahlâklılık ya da değerlilik ölçüsü sağlar (Kuçuradi, 1994: 31-32).

Kant’a göre, en basit bir ahlâk yargısında bile “kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur”. Burada isteme deneysel koşullardan bağımsız, dolayısıyla saf isteme olarak, yasanın sırf biçimi tarafından belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu belirlenme nedeni bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görülmektedir. Saf akıl, olup biten şeylerin deneysel-nedensel bir düzene göre olup bitmek zorunda olmalarını kendi norm belirleyici bakış noktası altında tasarlamaya karar vermiş görünür, bundan dolayı özgürlük tam da budur (Cassirer,1996:266).

Kant’a göre özgürlük, eylemde bulunurken bunu istemektir. Böyle eylemde bulunmayı istemektir. Özgürlük eylemlerimizin değil, istememizin bir özelliğidir. Özgürlük, insanlar için bir olanaktır; yani insan aklı, insanların bu tarzda da eylemde bulunmayı isteyebileceklerini tasarlayabiliyor. İnsan aklının yarattığı bir düşünce olarak özgürlük Kant’a göre bu anlama gelmektedir. Yaşarken bunu gerçekleştirip gerçekleştirmemek kişilere kalmaktadır ( Kuçuradi, 1994:3). Bu çalışmada Kant’ın ahlâk

görüŖü referans alınmıŖ ve insanın sadece isteme “iyi isteme” niteliğini taŖıdığında gerçek anlamda özgür olduğu tespit edilmiŖtir.

Kant’tan sonra kendini Kant’ın ardılı olarak gören Schopenhauer, etik görüŖünde ahlâksal eylemi ‘istemeyi susturan’ eylem olarak kabul eder. Ona göre, isteme ardı arkası kesilmeyen bir acı kaynağıdır. Çünkü isteme bütün görünüŖleriyle bir iŖtah, bir istek olarak kendini gösterir. İstemenin olması da, tatminsizliğin, dolayısıyla acının olması demektir. Ama bir istek hiçbir zaman tam ve sürekli olarak doyurulamaz bu durum sonsuzluğa kadar gider. Schopenhauer Kant’ın önemli bir kavramı olan “saf isteme” kavramını görmezden gelir. Dolayısıyla ahlâksal eylemi yalnızca deney dünyası tarafından belirlenen istemeyle ilgisinde düŖünen Schopenhauer’e göre, ahlâksal eyleme bu dünyayı reddetmekle, yaŖama isteğini reddetmekle varılabilir. Bu yapıldığında artık eylem dünyaya, doğa nedenselliğine ait motifleri olamazlar ve istemeyi susturarak eylemde bulunan kiŖiler de özgür kiŖiler olurlar. Ancak Schopenhauer Kantçı doğa tarafından belirlenmeyen isteme izleğini, Kant’ın hiç amaçlamadığı bir noktaya, bir tür asketizme vardırırken yanlış bir yolda yürümektedir. İnsan doğa içerisinde varolan bir canlı türüdür. Doğa-içinde-olmak insanın özüne aittir. Ancak bu durum salt doğa tarafında belirlenen bir varlık olmayı gerektirmez. İnsan doğa belirlenimine karşı durabilen bir varlıktır da. Dolayısıyla bu karşı durma, açlık ve yokluk içerisinde yaŖamaya kadar götürülemez; bu nokta insan olmanın özüne aykırı olur. Dolayısıyla Schopenhauer Kantçı izleği neredeyse yaŖamayı reddetmek noktasına taŖmasıyla, baŖka bakımlardan önemli bilgiler ortaya koymakla birlikte özgürlük sorununun nelidiğini aydınlatamamıŖ görünmektedir.

Kant’ta, kiŖilerin edinebilecekleri bir amaç türü olarak karŖımıza çıkan özgürlüğu daha sonra Sartre Kant’tan önce olduğu gibi, kiŖi olarak insanın varlıksal yapısının bir

özelliği olarak ele almıştır. Sartre insanın özgür olduğunu hatta “özgür olmaya mahkûm” olduğunu söyler. Sartre’da özgürlük normatif değil, ontik bir boyuttur. Oysa Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde özgürlüğün ahlâk yasasının koşulu olduğunu ama ahlâk yasasının da özgürlük olgusunun deneyimine vardığımız özel bir durum, yani bilme nedeni olduğunu vurgulamıştı. Kant için özgürlük, normatif bir nitelik içeren ahlâk yasasından ayrı düşünülemez. Buna rağmen Sartre için özgürlüğün deneyimine varmak için zorunlu olarak bir ahlâk yasasıyla karşı karşıya gelinmek zorunluluğu söz konusu değildir.

Sartre’a göre, kişi eylemde bulunurken, yani olanı değiştirmek üzere bir şey yaparken; eylemlerini, kendisinin koyduğu ya da dolaylı olarak benimsediği bir amacın, varolmayan bir “hiç”in belirlemesi yani kişinin, istediği, tasarımıladığı, ama henüz varolmayan bir şeyi gerçekleştirmek üzere eylemde bulunması onun özgürlüğünü ifade eder. Burada ‘özgürlük’ ‘belirlenmemişlik’ anlamına gelmektedir. İnsanın varoluşunu önceden belirleyen hiçbir şeyin (ahlâksal bir ilkenin) olmaması insanın özgür olması demektir. Böylece özgürlük yani insanın varoluşunun belirlenmemişliği eylemin koşulu olmaktadır. Rastlantısal olan bu belirlenmemişliğine kişi katlanmak zorundadır. Olanaklara doğru yönelmek ve kurduğu tasarıları gerçekleştirmek için eylemde bulunmak zorundadır. Kişi, belirli bir anda olduğunun ötesinde varolmaya mahkûmdur yani içinde bulunduğu durumdan değil, gerçekleştirmek üzere seçtiği amaçlar tarafından eyleme belirlenerek varolmaya mahkûmdur.

İnsan hep olduğu şeyin ötesinde varolamaya, projeler kurarak, kendine koyduğu amaçları gerçekleştirmek üzere, hep eylemde bulunmaya mahkûmdur. Kişi Sartre’a göre başka türlü varolamaz. Özgürlük Sartre için insanın gönlünde varolmuş bir varolmayandır, bir hiçtir. Bu varolmayan insanın gerçekleştirmek istediği şey, insanı, kendi kendini

oluşturmaya, kendi kendini meydana getirmeye zorlar. Böylece kişi, kendi kendini seçer; o, seçtiği insan olur. Nasıl bir insan olacağını kişi, kendisi belirler, bu belirleme ise süreklidir. Kişi için bu özgürlük “olgusal bir zorunluluk”tur. Sartre’a göre, insan özgürlüğü her an omuzlarında bir yük gibi taşımaktadır Sartre’ın diliyle söyleyecek olursak “insan özgür olmaya mahkûmdur” (Sartre, 1997: 72).

Ancak burada Kantçı perspektifle görülebilecek bir sorun vardır. Sartre insanın ne yaparsa neyi gerçekleştirirse gerçekleştirsin özgür olduğunu düşünür. Ancak, amaç olarak belirlenen şeyler arasında değersel bir ayrımın söz konusu olup olmadığı üzerinde durmaz. Oysa Kantçı ahlâk yasası, amaçların değerini de sorun haline getirir. Eylemin yöneldiği kişide insan olma onuruna zarar verecek “amaçlar” değerli amaçlar değildirler. Dolayısıyla böylesi eylemler “özgür eylemler” olmazlar. Bu noktanın aydınlatılması Kant felsefesinin önemli bir başarısıdır.

Sonuç olarak Kant’ın özgürlük görüşünü onun etik görüşü içerisinde incelemeyi amaçlayan bu çalışmada özgür olmanın farklı anlamlarının olduğu, bu anlamların felsefe tarihi boyunca farklı düşünürler tarafından işlendiği görülmektedir. Ancak Kant’ın özgürlük hakkındaki düşüncelerinde antropolojik bir noktadan hareket edilmekle birlikte, etik özgürlük, yani kişiler tarafından taşınan özgürlük sorununa ağırlık verildiği ortaya konmuş oldu. Kant’ın düşünceleri Hume’dan esinlendiği bir noktaya dayanır: Özgürlük keyfiyete kalmış bir özellik değildir. Özgürlük tam aksine bir belirlenmiş olma halidir. İnsanın değerli, bu nedenle korunması gereken bir varlık olduğu ilkesiyle belirlenen kişiler, eylemlerinde karşıdaki kişide insanın değerini korumaya yöneldiklerinde özgür kişiler olmayı başarabilirler. Bu anlamda özgürlük insan türünün bir özelliği olmakla birlikte, ancak bazı kişiler tarafından gerçekleştirilen bir olanaktır. Kant sonrası felsefede etik

özgürlüğün kişinin bir olanağı olduğu noktası kimi düşünürlerce göz ardı edilmiştir. Ancak bu göz ardı etmenin yarattığı sorunların çözümünde yine Kantçı bir perspektife gereksinim duyulmaktadır.

## **KAYNAKÇA**

Akarsu, B. (1982). *Ahlâk öğretileri*. İstanbul: Remzi Yayınevi.



- Akarsu, B. (1999). *Immanuel kant'ın ahlâk felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Sanayi ve Ticaret A.Ş.
- Aristoteles. (2005). *Nikomakhos'a etik* (Çev. Saffet Babür) Ankara: Ayraç Yayınları.
- Armaner, T. (2009). Johann gottlieb fichte, *Felsefe ansiklopedisi* içinde (Cilt 6, s: 532-544). (Editör: Ahmet Cevizci). Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Bochenski. J.M. (1997). *Çağdaş avrupa felsefesi*. (Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bozkurt, N. (2005). *Kant*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bumin, T. (1997). *Tartışılan modernlik: descartes ve spinoza*. İstanbul: Y.K.Y. Yayınları.
- Cassirer, E. (1996). *Kant'ın yaşamı ve öğretisi*. (Çev. Doğan Özlem) İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın San. Ve Tic. A.Ş.
- Cevizci, A. (2001). *Ortaçağ felsefesi tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Descartes, R. (1998). *Felsefenin ilkeleri*. (Çev. Mesut Akın) İstanbul: Say Yayınları.
- Geier, M. (2009). *Kant'ın dünyası*. (Çev. Erol Özbek) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gökberk, M. (1996). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi A.Ş.
- Günay, M. (2006). *Felsefe tarihinde insan sorunu*. İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- Heimsoeth, H. (2007). *Kant'ın felsefesi*. (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Höffe, O. (2008). *Felsefenin kısa tarihi*. (Çev. Aytolu Okşan Nemlioğlu) İstanbul: İnkılâp Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.
- Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. (Çev. Oruç Aruoba) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme*. (Çev. Ergün Baylan) Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Kant, I. (1965). *Critique of pure reason* (Çev. Norman Kemp Smith) London: Macmillan & Co. Ltd.
- Kant, I. (1984). "Aydınlanma nedir?" sorusuna yanıt. (Çev. Nejat Bozkurt) Seçilmiş yazılar'ın içinde. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kant, I. (1993). *Arı usun eleştirisi*. (Çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi.

- Kant, I. (1995). *Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe prolegomena*. (Çev. Ioanna Kuçuradi - Yusuf Örnek) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (Çev. Ioanna Kuçuradi - Ülker Gökberk - Füsün Akatlı) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi*. (Çev. Ioanna Kuçuradi) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Karakaya, T. (2006). *Kant ve varoluşçu düşünürlerde özgürlük sorunu*. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Vadi Yayınları.
- Ketenci, T. (2005). Kant felsefesinde metafiziğin insan doğasındaki kökleri. *Kaygı Dergisi*, 4, 92-103.
- Ketenci, T. (2008). Kant etiğinde duyguculuğun eleştirisi. *Flsf Dergisi*, 5, 34-56.
- Kılıç, R. (1993). Ahlâkı temellendirme problemi. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 8, 67-78.
- Kılıç, Y. (2005). Hume'un ahlâk görüşünde duygunun yeri. *Kaygı Dergisi*, 4, 126, 138.
- Kuçuradi, I. (1994). *Uludağ konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, I. (1996). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, I. (2006). *Barışın felsefesi. 200. ölüm yıldönümünde kant*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Leibniz, G.W. (2003). *Monadoloji ya da felsefenin ilkeleri*. (Çev. Ogün Ürek) Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.
- Locke, J. (1998). *Hoşgörü üzerine mektup*. (Çev. Melih Yürüşen) İstanbul: Liberta Yayınları.
- Locke, J. (1999). *Tabiat kanunu üzerine denemeler*. (Çev. İsmail Çetin) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in kısa tarihi*. (Çev. Hakkı Hünler- Solmaz Zelyüt Hünler) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Mettrie, J.O. (1985) *İnsan bir makine*. (Çev. Zehra Bayramoğlu) İstanbul: Süreç Yayınları.
- Mill, J. S. (2000). *Özgürlük üstüne*. (Çev. Alime Ertan) İstanbul: Belge Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Etik*. İstanbul: İnkılâp Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.

- Öktem, M. N. (1977). *Özgürlük sorunu ve hukuk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Platon. (2005). *Devlet*, (Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ross, D. (2002). *Aristoteles*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sartre, J. P. (1985) *Varoluşçuluk*. (Çev. Asım Bezirci) İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J.P. (1997). *Varoluşçuluk bir hümanizmadır*. (Çev. Asım Bezirci) İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve tasarım olarak dünya*. (Çev. Levent Özşar) Bursa: Biblos Kitabevi.
- Spinoza, B. (1984). *Etika*. (Çev. Hilmi Ziya Ülken) İstanbul: Ülken Yayınları.
- Tansel, A. (2006). *Jean paul sartre'in felsefesinde "özgürlük, sorumluluk ve yabancılaşma" kavramları* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Tok, H. U. (2006). *Aristoteles ve thomas aquinas'ta erdemler* Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yürüşen, M. (1994). *Ahlâki ve siyasi hoşgörü*. Ankara: Siyasal Kitapevi.